Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

37

Ad notitiam ignoti

L' *Organon* dans la *translatio studiorum* à l'epoque d'Albert le Grand

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
(Societas Artistarum)
Paris

Louis Holtz
(Institut de Recherche et d'Histoire des Textes)
CNRS – Paris

Secrétaire de rédaction
Dragos Calma (Paris – Cluj-Napoca)

Comité de rédaction
Luca Bianchi (Vercelli)
Henk Braakhuis (Nimègue)
Charles Burnett (London)
Anne Grondeux (Paris)
Dominique Poirel (Paris)
Jean-Pierre Rothschild (Paris)
Cecilia Trifogli (Oxford)

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

37

Ad notitiam ignoti
L' *Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque d'Albert le Grand

édité par

Julie Brumberg-Chaumont

BREPOLS

Mise en page
Paul Brinzei et Dragos Calma

© 2013, BREPOLS PUBLISHERS n.v., Turnhout, Belgium.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise
without the prior permission of the publisher.
D/2013/0095/187
ISBN 978-2-503-54183-9
Printed on acid-free paper.

Remerciements

Mes remerciement vont d'abord aux auteurs de cet ouvrage, qui ont chacun contribué de manière originale et riche à l'entreprise, acceptant le jeu des discussions et des relectures, un travail de longue haleine qui aura su donner, nous l'espérons, une physionomie et une unité particulières à l'ensemble du volume. Je remercie Irène Rosier-Catach, Olivier Boulnois, et Alain de Libera, qui m'ont apporté leur soutien au moment où la publication du livre connaissait quelques péripéties, ainsi que John Marenbon et Jennifer Ashworth pour leur relecture. J'exprime ma gratitude à Olga Weijers et Louis Holtz, qui ont généreusement accepté d'accueillir ces travaux dans leur collection, ainsi qu'à Dominique Poirel dont l'aide a été décisive à toutes les étapes de cette entreprise.

La plupart des contributions sont issues de conférences données dans le cadre d'un colloque organisé en clôture du projet ANR « L'*Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque d'Albert le Grand » (octobre 2009), dont les membres sont Aurélien Robert (CESR/CNRS), David Piché (Université de Montréal), Marc Geoffroy (LEM/CNRS), Michael Chase (LEM/CNRS), Dominique Poirel (IRHT/CNRS), Antoni Bordoy (Post-doctorant UPR76/CNRS) et moi-même. Les échanges intenses auxquels ce travail collectif a donné lieu de 2006 à 2009 ont largement contribué à la conception de ce volume et à la vision de l'histoire de la logique qu'il souhaite promouvoir.

Le colloque et l'ouvrage ont été en partie financés par mon unité, le Laboratoire d'Études sur les Monothéismes, dirigé successivement par Philippe Hoffmann et par Olivier Boulnois, dont nous avons apprécié le soutien constant, avec une mention particulière pour Félicia Yuste, gestionnaire du LEM, qui a mis tout son professionnalisme au service du projet au fil des années. Je remercie enfin Dragos Calma qui a su garder le cap au cours de ce long travail d'édition.

"*Ad notitiam ignoti…*"
The Organon *in the* translatio studiorum *at the time of Albert the Great : orders of treatises, divisions of logic and textual transmissions*

Introduction

Julie Brumberg-Chaumont

> The aim of logic is to teach us how to gain knowledge of what is unknown from what is [already] known. This is indeed what philosophy as a whole is aiming at, even though it is formally taught only within logic; hence Aristotle says that logic is the method of philosophy [...] Logic is the science by which we gain knowledge of what is unknown from what is [already] known... (*Logicae intentio est docere qualiter quis veniat ad notitiam ignoti per notum : quod quidem in omni philosophia intenditur, quamvis id formaliter non doceatur nisi in logica ; propter quod dicit Aristoteles quod logica modus philosophiae est [...] Logica est scientia per quam aliquis venit ad notitiam ignoti per notum...*), *In Peri hermeneias*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 373A.[1]

1. The formula is overwhelmingly present in Albert's logical works, especially in the first book of his paraphrase of the *Isagoge* : « Ignorans autem logicam nullius ignoti perfectam potest acquirere cognitionem, eo quod ignorat modum, per quem devenire oportet de noto ad ignoti notitiam », *Super Porphyrium de V universalibus*, in *Opera Omnia*, vol. 1/1, ed. M. Santos Noya, Münster, 2004, p. 3, l. 63-66 ; « Cum autem logica sit scientia contemplative docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam, oportet necessario quod logica sit de huiusmodi rationis instrumento, per quod acquiritur per notum ignoti scientia in omni eo quod de ignoto notum efficitur », *Super Porphyrium*, p. 6, l. 33-35 ; « Propter quod cum logici intentio sit docere ea, per quae per se venitur in notitiam ignoti per id quod notum est, logici subiectum est argumentatio, quia per argumentationem efficitur id quod intendit », *Super Porphyrium*, p. 7, l. 19-20 ; « Argumentatio igitur logici instrumentum est. Logica autem generalis et docens de hoc est ut subiecto, per quod utens logicus in scientiam venit ignoti per notum », *Super Porphyrium*, p. 7, 44-45 ; « Divisio autem

> … The legacy of logic definitely at the disposal of the schoolmen around the middle of the 13th century [is] made palpable through Albert's paraphrases. It may be understood as a type of Aristotelian logic […] Great and extensive as this legacy was, it was not taken over by the scholastics as something to be squandered or hoarded. Rather it was regarded simply as initial capital to be augmented through careful speculation […] How much of the initial development of the scholastic inheritance is to be credited to St Albert himself is difficult to determine. Further research will be required to define exactly the extent of his personal contribution , Ph. Boehner, *Medieval logic*, Manchester, 1959 (2nd ed.), p. 5.

Although it does not aim at answering to the question of Albert the Great's contribution to the history of medieval logic, on which considerable doubt has been cast since the study by Ph. Boehner[2], the present volume originated in a research project concerned with his logical paraphrases[3]. It was conceived as a reflection over the multiple sources encountered in the first book of Albert the Great's paraphrase of Porphyry's *Isagoge*, called « Prolegomena to logic »[4]. This introduction to logic presents material ranging far beyond the Latin sources which had dominated up to Albert's time. Moreover, it is the privileged witness to a moment in history when the traditional, scholarly question about

logicae et quae sunt partes ipsius, ut dicunt Avicenna et Algazel et Alfarabius, accipienda sunt ex intentione ipsius. Sicut vero iam ante dictum est, logica intendit docere principia, per quae per id quod notum est, deveniri potest in scientiam ignoti », *Super Porphyrium*, p. 8, 29-31 ; « Cum igitur primus actus rationis, qui scientiam ignoti investigat per notum, sit ordinatio praedicabilium ad subiectum, quae ordinatio attenditur secundum genera et species, oportet logicum scire hanc praedicabilium ordinationem », *Super Porphyrium*, p. 17, 23-25. See also *De Praedicamentis*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. A. Borgnet, p. 149 A, p. 149B, and p. 151A (*Liber praedicamentorum*, ed. C. Steel, S. Donati and M. Santos Noya, to be published in *Opera omnia*, p. 1 and p. 3) ; *In Peri hermeneias*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. A. Borgnet, p. 373B, p. 374B, p. 375B, p. 377B, and p. 457B ; *Libri Priorum Analyticorum*, in *Opera omnia*, vol. I, ed. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 461A, p. 469B and p. 626A ; *Libri Posteriorum Analyticorum*, in *Opera omnia*, vol. II, ed. A. Borgnet, Paris, 1890. p. 8A, p. 9A, and p. 162 ; *Topica*, ed. A. Borgnet, in *Opera omnia*, vol. II, Paris, 1890, p. 233B.

2. See Aurélien Robert's article in the present volume for an evaluation of Albert's logic and its reception.
3. The project entitled « L'*Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque *d'Albert le Grand* », was financed by the ANR from 2006 to 2009 (dir. Julie Brumberg-Chaumont). This project gave rise to an annotated translation, as well as a new edition of books 1 and 2 of Albert the Great's paraphrase of the *Isagoge* — a collective undertaking by the « Organon » group whose members are David Piché, Mark Geoffroy, Michael Chase, Antoni Bordoy, Dominique Poirel, Aurélien Robert and Julie Brumberg-Chaumont. The first volume, *Albert le Grand, Prolégomènes à la logique*, is forthcoming in the collection « Textes et Traditions », Vrin.
4. See B. Tremblay's studies on the logic of Albert the Great and its sources, « *Nécessité, rôle et nature de l'art logique, d'après Albert le Grand* », *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 13, 2007, p. 97-156 ; B. Tremblay, « Albertus Magnus on the Subject of the *Categories*, in *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. L. Newton, Leiden, 2008 (*Brill's Companions to the Christian tradition*, X), p. 73-97 ; « Albert le Grand et le problème du sujet de la science logique », *Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale*, 22, 2011, p. 301-345.

the subject of logic and its divisions became a new philosophical problem, as a result of the adoption of the Avicennian paradigm in logic[5]. At the same time, the epistemological orientation of logic was revived by the systematic teaching of the *Posterior analytics* as the core of the whole *Organon*. Logic is defined by Albert, following Avicenna, as the science which teaches us how to gain knowledge of what is unknown from what is already known (*ad notitiam ignoti per notum*)[6]. Albert's introduction focuses on the question of the essence of logic and on the varying ways in which Aristotle's doctrine as a whole relates to the logical corpus. It thus brings together a number of historical, theoretical and methodological questions the present volume attempts to investigate.

Over the last fifty years or so, a large number of studies on medieval logic have been published. For the most part, they have dealt with topics taken as belonging to logic in the Middle Ages, ranging from epistemology and the theory of inference to philosophy of language, semantics, grammar, and even to ontology. By contrast, less attention has been given to the ancient and medieval understanding of what logic is in itself : its definition (as an art,

5. An investigation into the bounds of logic imposed by the notion of second intention is certainly found in the commentaries to the *Isagoge* preceding Albert's paraphrase, as David Piché has stressed (*Le problème des universaux à la faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, 2005, for example p. 252-253) — see also Giorgio Pini's remarks on Robert Kilwardby (*Categories and Logic in Duns Scotus, An interpretation of Aristolte's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden/Boston/Köln, 2002, p. 23-29). However, Piché's enquiry remains restricted to the question of the ontological status of universals among the Art Masters of the first half of the 13th century, which « still belong to the *Aetas Boethiana* » to repeat the conclusion formulated at the end of the book (p. 259). Albert the Great takes into account all the consequences of the adoption of the Avicennian paradigm for the definition of logic, its object and its parts as well as its relation to language and to ontology. Aurélien Robert's study shows the seminal role accorded to Albert's paraphrase of the *Isagoge* in the subsequent debates on the object of logic.

6. Since the Analytics teach us how to find the appropriate premises for a given conclusion and to judge if the conclusion has been correctly obtained from the premises — from material (*Posterior analytics*) and formal (*Prior analytics*) points of view — Avicenna's formula obviously does not mean that Aristotelian syllogistic is conceived of as a deductive logic of discovery, if this implies a method by which we can reach by deduction new, unheard of, propositions, starting from already known propositions. The analytical process rather aims at changing the epistemological status of a given proposition. A proposition the truth of which is problematic is transformed into the conclusion of a syllogism. It is reassessed deductively. What is concluded is already present at the beginning of the analytical process, *but not properly known*, *i.e.* proven (or demonstrated if the syllogism is a demonstration). Where demonstration is concerned, scientific investigation is a quest for the immediate cause of the predicate of the conclusion being said *per se* and of the whole of the subject, *i. e.* the discovery of the appropriate middle term for a given conclusion (or the cause of a given effect), so that this conclusion is reached deductively in a demonstrative syllogism, the premises being « better known » than the conclusion. This back and forth process will be described, in Renaissance and Modern contexts, as « regressus demonstrativus ».

a science, or an instrument of other sciences), and its defining boundaries, both internal (the division of logic) as well as external (logic's relation with connected disciplines and parts of philosophy — grammar, rhetoric, poetics and metaphysics). Some studies have however constituted advances in this area, whether they examine one of the classical questions in the exegesis of the Aristotelian corpus (the nature and object of logic[7], the division of logic and the number of treatises to be included in the *Organon*[8]), or wider themes such as the theory of argument[9] or the unity of medieval philosophy[10]; some have offered a systematic enquiry into one of Aristotle's treatises, as the *Topics* and the *Sophistical Refutations,* whose problematic location within the classification of syllogisms leads to a reflection over the *Organon* as a whole[11].

7. See the study of E.J. Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht / Boston, 1974, especially chapter II.
8. See two fundamental studies which appeared at the same time : C. Marmo, « *Suspicio* : A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in the Thirteenth-Century Scholasticism », *Cahier de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* (CIMAGL), 60, 1990, p. 145-198 and D.L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden/New York/København/Köln, 1990 ; see also D.L. Black, « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts », in C. Lafleur ed., *L'Enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour de la « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, with the coll. of J. Carrier, Turnhout, 1997, p. 233-254.
9. See the outstanding introductions of Klaus Jacobi in the volume which he directed, *Argumentationstheorie*, Leiden/New-York/Köln, 1993.
10. See L. Cesalli's recent synthesis and personal hypothesis on this topic : « What is Medieval Logic After All? Towards a Scientific Use of Natural Language » and « Medieval Logic as *Sprachphilosophie* », *Bulletin de philosophie médiévale* 52, 2010, p. 49-53 et p. 117-132 ; see also in the same volume M. J. F. M. Hoenen, « From Natural Thinking to Scientific Reasoning: Concepts of logica naturalis and logica artificialis in Late-Medieval and Early-Modern Thought », p. 81-116.
11. See S. Ebbesen's work on the ancient and medieval tradition of the *Sophistical Refutations* : his general survey of the tradition of the *Sophistical Refutations* (*Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi, a study of post-aristotelian ancient and medieval writings on fallacies*, 3 vol., Leiden, 1981) and his series of articles on « Alexander » and the Anonymi Aurelienensis (I et II), which appeared in CIMAGL 1976, 1979, and 1990. See the updated version of his article « Fragments of 'Alexander"s commentaries on *Analytica posteriora* and *Sophistici elenchi* » (CIMAGL 60, 1990, p. 113-120), which appeared in 2008 in S. Ebbesen, *Greek-Latin Philosophical Interaction*, vol . 1, Aldershot/Burlington, p. 187-202, for a complete list of his publications on this theme. To the classic work of N. J. Green-Pedersen on the *Topics* (*The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München, 1984) a new first rate publication has recently been added : *Les Lieux de l'Argumentation, Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, ed. J. Biard and F. Mariani Zini, Turnhout, 2009. For the *Rhetoric*, see I. Rosier-Catach and G. Dahan : *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1998. Among recent studies on the other treatises see, for the *Peri hermeneias*, *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, ed. Ch. Kneepkens and H. A. G. Braakhuis, Nijmegen, 2003 and the special issue of *Vivarium* 48, 2010, *Aristotelian Logic East and West, 500-1500 : On interpretation and Prior analytics in Two traditions*, ed. J. Marenbon and M. Cameron ; for

Recent colloquiums have also produced wide-ranging discussions and have stimulated a renewal of interest in these questions[12].

The chapters of the present volume aim to shed light on a fundamental aspect of this enquiry into the essence of logic. In such an investigation, two questions are almost inextricably tied together: what is the rationale behind the internal divisions within the discipline of logic, and what is the order of the texts on which its study is based ? It therefore requires a history of the *Organon*, of its reception and of the intellectual context in which texts have been read. Though this can be said of most enquiries into medieval philosophy in general, the particularities of logical tradition, mean that the history of texts and doctrines requires a large framework, ranging from Antiquity to the late Middle Ages, from Greek philosophy to logic in Syriac, Arabic, Hebrew and Latin[13]. It should be centred on Aristotelian tradition, but also sensitive to the particular contributions of the Roman tradition and of other philosophical schools[14]. This approach, which was, broadly speaking, that of Albert the Great, inspired a symposium held in Paris in October 2009[15]. A number of chapters on the present volume have drawn their material from talks given on that occasion. Together, then, the contributions cover a large spectrum, encompassing varied linguistic areas and spanning many different

the *Categories*, *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. L. Newton, Turnhout, 2008, *Les Catégories et leur histoire*, ed. L. Corti and O. Bruun, Paris, 2005 and *La tradition médiévale des Catégories*, ed. J. Biard and I. Rosier-Catach, Paris-Louvain, 2003 ; for the *Posterior Analytics*, see A. Corbini, *La Teoria della scienza nel XIII secolo*, Tavarnuzze, 2006 and *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, ed. F. A. J. de Haas, M. Leunissen and M. Martijn, Leiden/Boston, 2011.

12. For instance the workshop « Boéthos de Sidon exégète d'Aristote », organised by Riccardo Chiaradonna, Philippe Hoffmann and Marwan Rashed, at the École normale supérieure (Paris, 14th-15th September 2007) ; the workshop « L'*Organon* d'Aristote I », chaired by Ahmad Hasnawi on the 15th March 2008 (organised by the EA 2482/Paris-1 and the UMR 7062/CNRS), and « L'*Organon* d'Aristote II », on the *Categories* in the Arabic world organised by Ahmad Hasnawi, Marwan Rashed, Tony Street and Paul Thom, as well as the colloquiums organised since 2006 as part of the project of John Marenbon and Tony Street (« Aristotelian Logic East and West 500-1500 »). The XIXth European symposium of medieval logic and semantics (« Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic »), held in June 2012 in Geneva, also included significant contribution to the subject of this volume.
13. See the studies assembled in the volume *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, the Syriac, Arabic and Latin Medieval traditions*, ed. Ch. Burnett, Warburg Institute Surveys and Texts, London, 1993.
14. A recent work, which has appeared under the supervision of John Marenbon, provides a good exemple of this approach : *The Many Roots of Medieval Logic The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, Leiden, 2007. See also the studies of Jean-Baptiste Gourinat, John Marenbon, Fiorella Magnano and Julie Brumberg-Chaumont in the present volume.
15. A symposium organised at the EPHE as part of the project financed by the ANR « L'*Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque *d'Albert le Grand* », with the support of the LEM/CNRS (UMR 8584).

time periods, from the pre-Andronican corpus to the 15th century Albertists. They adumbrate just that broad and plural conception of the history of medieval logic to which the study of Albert the Great's philosophy invites us.

Some particular features of the history of ancient and medieval logic nevertheless require methodological caution when comparing the different intellectual traditions and evaluating the tentative harmonisations proposed in the course of this long tradition by authors such as Albert the Great[16]. The putative point of reference, the Aristotelian *Organon*, is itself both a solidly established reality and a very changing one. Its history follows almost the same pattern everywhere because of the stability of logic, as a knowledge both preparatory and instrumental to the whole philosophical curriculum, but also because of the predominance of the Aristotelian paradigm which tended to include all the other logical traditions. As a consequence, one should be wary of over-emphasising the heterogeneity of traditions or stressing the peculiarity of each version of the *Organon*, whether in order to stress their differences or the way they can be fitted into a more or less complete synthesis. This is especially the case with regard to the adoption of the long *Organon*, the division of the content of the *Topics* and the existence of a short *Organon*. Although they have been seen, not without reason, as belonging to one or another tradition (in this case, the Arabic and Syriac ones), they also passed along other routes, in Roman and Latin early medieval contexts, which drew from the same sources, Aristotelian, Stoic, Academic and Themistian[17].

The various traditions of the *Organon* all bear witness to the search for a principle by which logic can be ordered and divided. In its canonical form, inherited from Greek commentaries, the heart of logic is found in the theory of demonstration (the « method » of science) described in the *Posterior Analytics* ; the other treatises are either preparatory to the method — the *Categories* describes the terms of the proposition, the *Peri hermeneias* the proposition and the *Prior Analytics* the syllogism in general — or ancillary to the method by providing exercises (*Topics*) or devices in order to avoid errors (*Sophistical Refutations*). This highly artificial construction, no doubt pedagogic in aim, is problematic in every aspect. The Aristotelian corpus as a whole is surely a construction the physiognomy of which varies in time and

16. For a more developed argument in favour of this reflection on method, see Julie Brumberg-Chaumont's article in the present volume (§ « questions de méthode »).
17. See in particular the articles by Jean-Baptiste Gourinat, Henry Hugonnard-Roche, Ahmad Hasnawi and Jean-Marc Mandosio in the present volume. For the existence of a short Syriac Organon see also the article of Shlomo Pines, now outdated : « A Parallel in the East to the 'Logica Vetus' », in J. P. Beckmann et *al.* ed., *Philosophie im Mittelalter : Entwicklungslinien und Paradismen*, Hamburg, 1996, p. 125-129.

space with a particular form in the Middle Ages, where the pseudepigrapha played an important role[18]. Indications about how Aristotelian philosophy should be divided are nonetheless provided by passages of the corpus itself, both authentic and spurious[19]. But, in the case of the works assembled under the name of *Organon*, the clues are faint. The logical treatises bear a variety of problematic relations one to another. The first ones seem to turn their backs on each other : the border-line case of the *Categories* is well known, but questions have also been raised about of the role and authenticity of the *Post-predicaments*[20] ; as for the subject matter of the *Peri hermeneias*, it is dealt with all over again, but in a different manner, at the beginning of the *Prior Analytics*[21]. Some treatises seem to be parallel to each other, and yet also connected in a mysterious fashion : the syllogistic of the *Topics* and that of the *Prior Analytics* are certainly not the same despite a quasi identical definition of the syllogism[22]. The *Organon* offers a fluctuating typology of reasonings (scientific, dialectical, rhetorical, sophistical, and peirastic)[23]. Moreover, the demarcation between syllogism and paralogism varies according to the definition of the latter in Aristotle's different logical works[24]. Only the two

18. In his article in the present volume (note 8) Henry Hugonnard-Roche acknowledges the pertinence of Jonathan Barnes's highly critical position towards this artificial construction, since the *Categories* and the *Peri hermeneias* are of no practical use for syllogistic — this will be the position of Alfarabi with regard to the *Categories* though not to the *Peri hermeeneias*. But he also maintains that Barnes's position reflects a formal conception of logic which was probably not that of most of ancient and medieval logicians.
19. Concerning the writings of natural philosophy, see for instance the prologue of *Meteorology*, whose authenticity has been questioned.
20. We are here referring to the article by Stefania Bonfiglioli ; she addresses a question which has been given less attention, although it is central to a number of discussions on the internal organisation of the *Organon* and its use in the service of Neoplatonic philosophy.
21. This overlap has often given rise to exegetical contortions aiming to differentiate the statement (described by *Peri hermeneias*) from the proposition (described by the *Prior Analytics*). These are said to be different according to the different viewpoints adopted, while being the same thing *in subjecto*. Ahmad Hasnawi refers to this procedure, which is very common among the commentators, in the article published in the present volume and cites T.-S. Lee's study (*Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen, 1984, p. 32). It is also found in a somewhat elaborate form in the Latin world, for example when Robert Kilwardby comments on the *Peri hermeneias*.
22. This phenomenon has led to the distinction, in my view disastrous for the history of logic, between the syllogism « in the proper sense » and the syllogism « in general », and indeed to different translations of the same Greek term « sullogismos », as « syllogism » in one case, and « deduction » in the other (see J. Brunschwig, *Les Topiques* I-IV, Paris, 1967, additional note 2, p. 113) ; J. Barnes, "Proof and the Syllogism", in E. Berti ed., *Aristotle on science and the "Posterior analytics"*, Padova, 1981, p. 17-60 see P. Pellegrin's article in the present volume.
23. See the very useful table provided by Jean-Baptiste Gourinat at the end of his article in the present volume.
24. Thus the definition of the paralogism is not the same, on the one hand, in the *Topics* I, 1, and

Analytics clearly form a solid pair. But the situation remains complex, even in this case, because the accidents of the texts' transmission have meant that the two treatises have had distinct traditions, particularly in the Latin and Syriac worlds[25].

The search for an order of treatises along with a division of logic can be viewed as a continuation of the ordering of Aristotelian materials first made by Andronicus's edition, and then systematised by the Greek commentators. It resulted in the institution of logic as — precisely — an « organon »[26]. This standard edition sets three elements, which will heavily influence the subsequent history of the corpus : the instrumental status of logic, the pre-eminence of syllogistic as described in the *Prior Analytics*, and the exclusion of the *Rhetoric* and the *Poetics* from the *Organon*. But the traditional justifications of the ordering have never managed to encompass all the material provided by Aristotle's work, while the interpretative formats imposed on the texts have left visible scars in various passages of his treatises. The complicated history of transmission and textual tradition also opened significant gaps in this system. Consequently, the adoption of a standard version of the *Organon* has been often counterbalanced, in the work of both ancient and medieval commentators, by a continual redefinition of its signifiance, a careful reading of a text at times reluctant to its being ordered, and the existence of different exegetical and textual traditions. This complex

in the *Sophistical Refutations* 11 (here we are dealing with real syllogisms which depart from premises which are seemingly but not really proper to a given science) and, on the other hand, in the *Sophistical Refutations* 1, where the paralogisms are apparent syllogisms and identified with sophistical refutations (at least if the « *kai* » of the first sentence is interpreted as an epexegetical « *kai* »). The *Posterior Analytics* refer to one or the other conception of the paralogism (see P. Pellegrin's remark on this topic, notes 5 and 8 of his translation of book 12 of the first part of the *Posterior Analytics*, Paris, 2005, p. 364). But even the relation between paralogism in the second sense of the term (the appearance of a syllogism and of a refutation) and sophistical refutation is not perfectly clear. As they are described by the *Topics* (I, 1) and by the *Sophistical Refutations* 1 (if the « kai » is not epexegetical), 2 and 8, the eristic reasonings appear to include truly deductive reasonings from premises which are only apparently admitted (these are real syllogisms and *not* paralogisms), and reasonings which seem to be syllogistic, but which are not, whether or not they depart from genuinely admitted premises (see on this point notes 20 and 192 to 167 in L.-A. Dorion's translation of the *Sophistical Refutations*, Paris/Laval, 1995).

25. See John Marenbon's remarks on this subject at the end of his article in the present volume, as well as Henri Hugonnard-Roche's article on the framework which was common to the Latin medieval and the Syriac contexts.

26. We might recall, following Jean-Baptiste Gourinat in his contribution to the present volume, that the *Organon* of Andronicus differs from « our » corpus and that of the late ancient commentators because Andronicus considered the *Peri hermeneias* to be inauthentic, and he excluded — or displaced — the *Post-predicaments*, thus constituting yet another version of the *Organon*, a « standard short » *Organon*.

situation means that the scholastic inheritance of the Ancient commentators can lead to a new enquiry so as to consider afresh the instrumental status of logic, the central role of the syllogism as defined by the *Analytics*, and the number of treatises which it is appropriate to include in the *Organon*, as well as the order in which they are to be read.

This interpretative and philosophical tension can be observed in many aspects of the history of ancient and medieval logic. The contributions here gathered pay special attention on some topics which I have seen as important and significant in view of previous studies : 1. The question of the existence of a general theory of deduction and, consequently, of the place of the *Topics*, as well as the other treatises of the *Organon*, in relation to the *Analytics* (Michel Crubellier, Stefania Bonfiglioli, Ahmad Hasnawi, Julie Brumberg-Chaumont) ; 2. The definition of the notion of logic itself (its object, its parts) and how thinking about this definition interacts with the successive modifications of the *Organon,* from the « standard » *Organon* of Alexander of Aphrodisias and the « early-medieval » *Organon* — the « Greco-Roman » *Organon* of Boethius (Fiorella Magnano) or the *Organon* commonly but mistakenly called « *Logica vetus* » (John Marenbon) — to the « long » *Organon* (Costantino Marmo, Julie Brumberg-Chaumont, Jean-Marc Mandosio, Aurélien Robert), the « semi-long » *Organon* (Jean-Baptiste Gourinat), and the « short » *Organon* (Henri Hugonnard-Roche), in Greek, Syriac, Arabic, and Latin contexts ; 3. How adopting Avicenna's idea of second intentions modified the question of the object of logic and made it necessary to re-define the boundaries between logic and metaphysics (Jean-Marc Mandosio, Aurélien Robert, David Piché) ; 4. The study of several special cases in the history of the transmission of the logic corpus, in particular with regard to lost works by Themistius and Alfarabi, which have played their part in shaping the tradition (Mauro Zonta, Jules Janssens).

Overview of the articles

Michel Crubellier examines the shape which Aristotle's logical writings may have taken before they became an « organon » and a « logic », a status fixed by Andronicus's edition. The instrumental status of logic is seen as the result of a compromise between the Aristotelian definition of the sciences and the division of philosophy proper to the Hellenistic period, represented by the Stoics, for whom logic is a part of philosophy. Michel Crubellier shows how the reorientation of logic along the lines of epistemology means that analytics are valued at the expense of dialectic. As well as advancing some new hypotheses

on the place of the *Peri hermeneias* (in partial criticism of Whitaker's thesis), Michel Crubellier shows how Aristotle's analytic must be read in its entirety, without being limited to the first twenty six chapters of the *Prior Analytics*, and how, viewed from this perspective, the analytic and the dialectic can be *jointly* included in the project to perfect « a machine for forming premises on the basis of a given conclusion », as Jacques Brunschwig puts it. The object of the *Topics* is described as a « topical analysis », preparatory to the practice of dialectic itself, without being completely dialogic. The « analytic » character of syllogistic involves seeking an adequate middle term on the basis of a given conclusion, exactly as in the topical method. From this perspective, it will be seen that one must not translate *sullogismos* in two different, specialized ways, as « deduction » and « syllogism », as if it meant something different in the *Topics*, on the one hand, and in the *Analytics*, on the other.

This research into the pre-Andronican logical corpus sheds considerable light on some aspects of late-ancient and medieval exegesis, in particular the consequences of the epistemological orientation of logic : not only the adoption of a long *Organon*, but also the division of the content of the *Topics* into the topic as *inventio* and the topic as « dialectical syllogism », a division explicit in the Arabic tradition and implicit in the Latin tradition. More generally, it bears on the understanding of the relationship between a logic of discovery and a logic of justification.

Jean-Baptiste Gourinat shows how one can find in Aristotle's logical texts a way to justify almost all the versions of the *Organon*, and particularly a « semi-long » *Organon* including the *Rhetoric* (but still excluding the *Poetics*), based on the « antistrophic » relation between rhetoric and dialectic formulated by Aristotle. This version, which Simplicius echoes at the end of Antiquity, was probably adopted prior to the standard six-book *Organon* : it is found in Alcinous and Galen. As for Alexander of Aphrodisias, it seems that he does not explicitly exclude rhetoric from logic, but rather thinks that the study of syllogisms employed by rhetoric is the task of dialectic, while the specific study of rhetoric relates to ethics or politics, a position on this point close to that of Andronicus of Rhodes. The long *Organon*, which, as is well known, had a brilliant career in the Arabic world, was adopted by Elias and Olympiodorus and mentioned by Philoponus, but it probably had a previous tradition, as witnessed by its presence in *The Marriage of Philology and Mercury* by Martianus Capella. Jean-Baptiste Gourinat emphasises the role played by Stoic logic in the constitution of the long *Organon*, as well as of the « semi-long » *Organon*. He integrates into the history of the « semi-long » *Organon* the influence of Academic circles, as borne out by a post-Aristotelian and pre-Andronican testimony transmitted by Diogenes Laërtius (V, 28-34), a

testimony in accordance with Cicero.

Jean-Baptiste Gourinat's chapter, which ends with a very useful summary table, provides a meticulous and original survey of the constitution of the *Organon* in its Greek tradition. The history of the standard *Organon* is seen as involving a progressive, textual and doctrinal narrowing of the format of Aristotle's logic. His study is also sensitive to the encounters between traditions which are too often studied separately, by stressing the importance of the distinction between discovery and judgement (*inventio* and *iudicium*) in a Greek context as testified by the doxography of Diogenes Laërtius, or the existence of a Stoic-Roman version of the long *Organon*. One can see the effects of these encounters in the complicated schemes of Dominicus Gundissalinus and Albert the Great, when considerations about the divisions of a « general logic », which twice includes rhetoric and poetics in an « expanded » *trivium* (as distinct arts in themselves and as parts of the dialectic) are combined with the discussion of the long *Organon* inherited from the Arabs[27].

Stefania Bonfiglioli reconsiders the place of the *Categories* within the Neoplatonic curriculum of studies according to Simplicius. Besides providing an initial semantic, approach to the knowledge of first principles, the *Categories* is the first book of logic, which, according to Simplicius, supplies the methods of division and demonstration. Simplicius links these methods with the capacity to discern the pairs of opposites true/false and good/bad. Stefania Bonfiglioli reminds us of Simplicius's debt to Porphyry who, in the prologue to the *Isagoge*, stresses the usefulness of the knowledge of the five predicables for definition, division and demonstration — one recognises here the triad *definitio*, *divisio*, *probatio*, present in Boethius[28].

As for the capacity to distinguish contraries, it is clearly provided by the *Post-predicaments*, which are almost entirely dedicated to pairs of opposites, and are viewed by the Neoplatonists as an integral part of the *Categories*. Simplicius relies on the Pseudo-Archytas (*On Opposites*) to resolve the issue of contraries that belong to contrary genera or to a single genus by using the Porphyrian hierarchy of genera and species : contraries can at the same time be in contrary genera (i. e. intermediary genera) and in a single genus (because there is a superior genus to which the contrary genera are subordinated). Stefania Bonfiglioli suggests that one should account for Simplicius's claim that the *Post-predicaments* are useful for understanding « the whole of dialectic » by recalling the Academic influence exerted on the writings devoted to « contraries » which Aristotle attributes to himself in

27. See the contributions of Aurélien Robert, Jean-Marc Mandosio and Julie Brumberg-Chaumont in the present volume.

28. On this subject see Fiorella Magnano's contribution.

the *Metaphysics* (*Iota* and *Gamma*). The Neoplatonic commentator probably understood the theory of contraries in the *Categories* from this Platonic perspective, a perspective from which the whole of the logic corpus had to be read. It allows one to explain how the theory of contraries contributes towards fulfilling one of the aims assigned to the *Categories*, namely reaching the knowledge of first principles through the notion of contrariety and intermediacy, *via* a logical approach to the method of division taught by Platonic dialectic, reducing multiplicity to one.

Stefania Bonfiglioli's contribution gives a clear reexamination of the place which might suitably be given to the *Post-predicaments* not only at the heart of the *Categories*, but also, more generally, at the heart of an Aristotelian logic seen as an instrument for Neoplatonic philosophy. It shows how, along with the theory of predicables, the treatment of contrariety in the *Post-predicaments* constitutes a guide for a Neoplatonic reading of the whole of Aristotle's logic, viewed by a number of Neoplatonic commentators as an offshoot of Platonic dialectic. Stefania Bonfiglioli weaves ideas and ancient texts closely together, casting new light on a question which has been neglected, despite its great importance.

Fiorella Magnano contributes a synthetic study of all the difficulties encountered by Boethius when he approaches the subject of the division of logic in the two editions of his commentary on the *Isagoge* and in his commentary on Cicero's *Topics*. Boethius attempts to harmonise the division of Aristotle's treatises, in its standard six-book format, not only with the « Aristotelian » triad (in reality the Porphyrian triad) *definitio*, *divisio*, *collectio/probatio*, but also with Cicero's division of logic into *inventio* and *iudicium*, an exegetical connection which will affect the whole Latin tradition of the *Organon*. The Boethian commentaries on the *Isagoge* provide only a partial discussion of the problem. The first edition of the commentary on the *Isagoge* contains a division of logic in accordance with the « Porphyrian » triad and identifies logic with the « rational » part of philosophy. It proposes a division of Aristotle's treatises in which the syllogism described by the *Prior Analytics* is the genus of the demonstrative and dialectical syllogisms and where the *Sophistical Refutations* are absent. The couple *inventio/iudicium* does not appear. The second edition of the commentary on the *Isagoge* does indeed mention this couple and identifies the *Topics* with *inventio*, quoting Cicero, but it offers no division of the treatises of Aristotelian logic. The commentary on Cicero's *Topics* attempts a synthesis. It first combines the « Porphyrian » triad with the division of the types of syllogisms in the standard *Organon* : demonstrative, dialectical and sophistical syllogisms are divisions of the third aspect of logic, *collectio*, which here replaces

probatio — for quite obvious reasons. He then appeals to the Ciceronian division of logic into *inventio* and *iudicium*. Boethius finally unites the three divisions in a complex system where matter/form relations are slotted together. *Inventio* thus has a matter and a form which, in the case of the third part of logic, deduction (*collectio*), gives rise to arguments : it not only provides the premises of an argument, but also the argument itself, whether true and necessary, « true-seeming », or sophistical. It is the latter which is the « matter » of judgement. The link with the different treatises of Aristotelian logic is not yet established. Eventually, Boethius gives his own division of logic, founded on Aristotle's order of treatises : the inventive part of logic is attributed to the *Topics*, while judgement, which applies the logical rules, is called « analytic ». This judgement or « analytic » either deals with the *content* of what has been discovered by the inventive part, which involves the *Posterior Analytics* (necessary arguments) and the *Sophistical Refutations* (false and misleading arguments), or with the deduction (*collocatio*) of what has been discovered, *i.e.* the *form* of the argument and which involves the *Prior Analytics*. Treatment of the part of the analytics which should be concerned with « true-seeming » arguments, half-way between the necessary and the false, is omitted, and the notion of « dialectic » is passed over in silence. Fiorella Magnano stresses this silence and compares this position, adopted by Boethius in his *In Ciceronis Topica*, with the one which had prevailed in his first commentary on the *Isagoge*, where the *Topics* dealt with the « dialectical syllogism », as well as in the *De differentiis topicis*. She hints at the influence of Themistius's lost work(s)[29] on the *Topics*, since the *De differentiis topicis* gives the topics an axiomatic role for all the logical arts, namely those of the orator, the dialectician, the sophist and the philosopher/demonstrator, partially identifying the topics with « axioms » in the Aristotelian sense of the term, that is, with principles of demonstrations.

Fiorella Magnano's meticulous reproduction of the successive positions Boethius took with respect to the Aristotelian and Ciceronian divisions of logic demonstrates the complexity of the Boethian legacy for medieval commentators. This applies to authors who received this legacy without having all of Aristotle's logical treatises at their disposal, but also to those who later one not only had almost the whole corpus, but were also faced with other ways of ordering it, inspired by the Greek and Arabic commentators. This was the case for Albert the Great. On the particularly sensitive issue of the place and the object of the *Topics*, F. Magnano reconsiders the distinctive treatment by the Latin tradition, and contributes to the material assembled by previous investigations which compared the Roman and Arabic traditions of Aristotle's

29. See Mauro Zonta's contribution in the current volume.

treatise with their common « ancestor », Themistius — a line of research opened by Eleonora Stump, Niels Pedersen and Sten Ebbesen, among others, and recently renewed by Ahmad Hasnawi's studies, the results of which are discussed by Mauro Zonta in the present volume.

Modifying Laurenzo Minio-Paluello's views, John Marenbon divides early-medieval logic into two distinct periods — a « Roman » period, which covers the Carolingian Renaissance up to the year 980, and a « Boethian » period which stretches to 1135. During the first period, the study of logic was dominated by introductory texts written in Latin and by encyclopaedic accounts, whereas in the Boethian period the subject was based upon Boethius's translations of the *Isagoge*, *Categories* and *Peri hermeneias*, as well as his commentaries on these works and his logical text-books. It is misleading, John Marenbon argues, to identify this Boethian logic with what, from the thirteenth century onwards, was known as the *logica vetus* and which comprised just the three texts by Aristotle and Porphyry, with one or two Boethian treatises in some manuscripts. Although the *logica vetus*, as found in university manuscripts, is just the first half of a logic course, early medieval Boethian logic provided a complete introduction to the subject. John Marenbon argues that this particular from of the *Organon* in the period between c. 800 and c. 1135 had philosophical consequences which go beyond the narrow history of logic. The absence of the *Posterior Analytics* from the curriculum before 1200, and the fact that the *Prior Analytics* was known only through simplified text-books accounts, at least until the early twelfth century, allowed for the development of an original logical tradition, in which syllogistic is not at the heart of the discipline, and logic is not oriented towards demonstrative proof. Logic was thus freed from the epistemological orientation which dominated in the Arab world and among late ancient Greek commentators. Moreover, Boethius's decision to dissociate Neoplatonic metaphysics (present in his *Consolation of Philosophy*) from his logical teaching, where he favoured the more authentic Aristotelian approach that went back to Porphyry and, ultimately, to Alexander of Aphrodisias, gave eleventh and twelfth-century authors the opportunity to develop an original metaphysics, founded on a logical approach to problems — the analysis of propositions — and thus to bring about a « golden age of analytical metaphysics », free from the intricacies of Neoplatonism and Arabic peripateticism - a particularly encouraging development.

Henri Hugonnard-Roche restores the precise significance of the existence of a short *Organon* in Syriac logic (including the *Categories*, the *Peri hermeneias*, *Prior Analytics* I, 1-7, and the *Isagoge*). He stresses that such a format is

to be found beyond the Syriac context, since it is present in Apuleius's *Peri hermeneias* and in Boethius's treatises on the categorical syllogism, which focus on the content of Aristotle's *Peri hermeneias* and the seven first chapters of the *Prior Analytics*. This shows a convergence of the Latin and Syriac traditions. As does the *Treatise on Logic* by Paul the Persian, these Latin works also mention the matters of propositions, *i. e.* the material modalities of assertoric propositions, but this is limited to the theory of conversion. Paul the Persian himself constructs not only one logical square of opposition for each matter (necessary, contingent, impossible), but also a « material syllogistic », in which, by taking into account the matter of propositions, a conclusion can be obtained in the syllogistically non-conclusive modes. It is the existence of this material logic which explains the particular format adopted by Paul the Persian's treatise. Paul inserts sections from the *Categories* and the *Isagoge* into the introductory parts of his text, a feature which is not found in the Latin domain. The semantic relations mapped by the theory of predicables lie at the foundation of material syllogistic. This is true for the valid syllogistic modes as well as for the non-conclusive modes, because those relations govern the relations of inclusion (total, partial) and exclusion which allow for the construction of syllogisms. Paul the Persian belongs, therefore, to the line of those who favour « the technical treatment » of contradiction, which, according to Ammonius's testimony, consists in introducing the « matters of propositions » into the exegesis of chapter 9 of the *Peri hermeneias*. Syriac logic, however, extends that treatment in an original manner, since it proposes a thoroughly material logic. Not only is the existence of a short *Organon* not to be understood in a negative manner as involving « ignorance of the other parts of the canonical *Organon* », since the whole of the logical corpus (the six-book *Organon*), including modal syllogistic and the *Posterior Analytics*, was known in the Syriac world, but this *Organon* also amounts to a complete logic syllabus. It is not oriented towards a formal theory of inference. A material syllogistic takes the place of the theory of demonstration, so that there is no need for the *Posterior Analytics*, and no place for the *Sophistical Refutations* or the *Topics*, which are oriented towards dialectical controversy.

Henri Hugonnard-Roche's study makes an original contribution to a history of logic in which the various ways in which the *Organon* is organized involve different conceptions of logic itself, both in relation to its object and to its nature. In the case of Syriac logic, there is a truly alternative interpretation of the Aristotelian heritage, a « material logic » . Henri Hugonnard has reminded us elsewhere[30] of its affinity to the logic of Alexander of Aphrodisias

30. H. Hugonnard-Roche, « La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une

as presented by Kevin Flannery[31]. Syriac logic goes against giving special value to the purely formal knowledge of syllogistic, whether assertoric or modal, and it renders the teaching of the *Posterior Analytics* somewhat useless. The links established between Paul of Persia's *Treatise of Logic* and Apuleius's and Boethius's syllogistic treatises are of great historical and philosophical interest, since they show the existence of a partially common format, but also the development of two different kinds of logic, despite the important role of the matters of propositions in the two traditions. Comparing the « integrally material » Syriac version of logic with the Boethian theory of the *maxima propositio* as the foundation for all the syllogistic inferences in the *De differentiis topicis*, Henri Hugonnard-Roche suggests that the material duplication of the formal validity of the syllogism in Boethius is due to the addition of the infamous « *concessis* » to the Aristotelian definition of the syllogism (« certain [things] being posited *and admitted*... »), and thus opens new paths in the enquiry into the relations between axiomatic topics and syllogistic in the Middle Ages.

Ahmad Hasnawi reconsiders the originality of Alfarabi's discussion of the object of the *Peri hermeneias* : Alfarabi adds to the object retained by the tradition of the Alexandrian commentators — that is, the simple declarative, predicative statement considered from the point of view of its composition and not of its matter — a second object, the pair of simple opposed statements. This addition is understood in relation to the aim of the treatise : the *Peri hermeneias* is concerned with the *quaesitum* in itself, rather than with the premises, the direct objects of the *Prior Analytics*. This means that the traditional justification of the ordering of logical treatises is being questioned. Ahmad Hasnawi stresses the three dimensions, syntactic, semantic and epistemic, which the definition of the *quaesitum* assumes according to Alfarabi : it is a disjunction of simple opposed propositions to which an interrogative particle is prefixed; these two propositions divide the true and the false, albeit in a manner indeterminate for us ; only the composition of a syllogism in view of establishing one of the two propositions allows us to know which one is true, to the exclusion of the other.

With regard to this third dimension, Ahmad Hasnawi emphasises how Alfarabi transfers the solution which the commentators had given to the problem of future contingents (singular contradictory propositions do indeed divide the true and the false, but « indeterminately ») « to the

logique 'matérielle' en Syriaque », reprint in *La logique d'Aristote du grec au Syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris, Vrin, 2004.

31. K. Flannery, *A Way into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden, Brill, 1995.

epistemic sphere ». Although the notion of *quaesitum* is certainly dialectical in origin, the complex step proposed by Alfarabi does not mean that the *Peri hermeneias* is oriented towards the determination of the dialectical problem. Ahmad Hasnawi shows that there is a *quaesitum* for each type of syllogism of the long *Organon* (scientific, dialectical, sophistical, rhetorical and poetic). Alfarabi specifies the form which the *quaesitum* must take in the first two cases (a pair of contrary propositions for the scientific syllogisms, a pair of contradictory propositions for the dialectical syllogisms), while the sophistical imitates the dialectical, and the rhetorical and poetic syllogisms constitute *quaesita* with all types of opposed propositions or with all those which seem to be opposed. The pairs of contraries always divide the true and the false in « necessary matter » (and « impossible matter »), that of the scientific syllogism, whereas a pair of contradictories is required to divide the true and the false in all the matters, including contingent matter, that of dialectical syllogisms. These matters, which Ahmad Hasnawi suggests calling « matter 2 », are the modal states of things, the « matters of propositions » evoked by Ammonius, to be distinguished from the modal operators, which belong to the formal treatment of modalities. This « matter 2 » emerges when « matter 1 », or meaning, is taken into account, that is, it emerges from the meaning of the terms of the propositions. This meaning is excluded from consideration by the *Peri hermeneias,* solely occupied with the *composition* of the proposition according to Alfarabi. Ahmad Hasnawi thus emphasises the apparent paradox there is in taking as a pair of *contradictories* propositions which are *contrary* because of their matter, although these have been shown not to divide the false in the formal part of logic, to which the *Peri hermeneias* is supposed to belong. This step is made necessary by the typology of the *quaesita* as it is in proofs by reduction to the absurd, and for the same reason : the obligation to take as premises of a scientific syllogism only universal propositions, a condition which notoriously cannot be satisfied by a pair of standard contradictories. Ahmad Hasnawi suggests that there is no paradox in excluding pairs of contraries when one think of contradiction from the point of view of composition alone, as is the case in the *Peri hermeneias*, and accepting them when a given matter is taken into account, in this case, necessary matter. Taking the matters into account is justified because one must assure the validity of the formal rules of the opposition for propositions in each matter. Ahmad Hasnawi draws attention to another difficulty, which results from the apparently compound character of the new entity which is given as the object of the *Peri hermeneias* by Alfarabi, since the treatise has always been considered as dealing with the *simple* declarative statement. Ahmad Hasnawi suggests seeing in the expression which articulates the

quaesitum a « logical entity *sui generis* ». Being interrogative, it does not consist in a compound disjunctive proposition ($p \vee \neg p$), rather it is a « pair of propositions each of which is, at least temporarily for the subject involved in a search, 'true-or-false' ». Ahmad Hasnawi shows that Alfarabi's procedure rests on the existence of a « problematological » vein in Aristotle himself, which is seen in the *Topics*, *Prior Analytics* I, 27-30 and *Posterior Analytics* II, 1-2, 15-17. This trait is found among the Greek commentators, who hesitate, however, between two conceptions of the problem: the problem as a question formed from a pair of opposed propositions, or the problem as a conclusion to be obtained (in accordance with *Anal pr* I, 27-30). Alfarabi clearly chooses the notion of the problem as formulated in the *Topics* but extends it unambiguously to all the syllogistic arts. This « decontextualisation » of the notion of the problem, as extended beyond the solely dialectical problem, is accompanied by a similar process in the treatment which Alfarabi reserves for the topic of accident, taken out of the context of the *Topics*, called « analysis », and transferred to the purely formal part of logic. This new part of logic is inserted between the *Peri hermeneias* and the *Prior Analytics* and consists « in a progressive ascent, from the *quaesitum* by the mediation of the topics, towards the premises which will allow for the establishment of one of the parts of the *quaesitum* and for the refusal of the other »[32]. Finally Ahmad Hasnawi stresses that the problematological orientation of logic is linked to the sense which Alfarabi gives to the instrumental character of logic, a logic which is not studied for itself but is to be invested in all the problems in sciences.

Following the example of the author whose doctrine he is attempting to restore, Ahmad Hasnawi privileges a broad format of interrogation in order to give a precise meaning to the placing of the *Peri hermeneias* before the *Prior Analytics*. The usefulness of the treatise does not simply lie in providing the building blocks (simple declarative statements) for syllogistic construction. It governs the correct formulation of the *quaesitum* which forms the departure point for every syllogism, by specifying the exact form which the *quaesitum* must take, according to each syllogistic art, and following the typology of the « matters of syllogisms ». Ahmad Hasnawi's study emphasises the importance and the originality of Alfarabi's position, which takes the scholarly question of the object of the *Peri hermeneias* and renews its meaning. He shows that the Arabic tradition of the treatise furnishes the means to dissociate the question of the conditions for the correct formulation of a problem from the question of

32. See also A. Hasnawi, « Topic and Analysis : The Arabic Tradition », in « Whose Aristotle ? Whose Aristotelianism ? », Aldershot, Ashgate, 2001, p. 28-62 and « Topique et Syllogistic : la tradition arabe (Al-farabi et Averroès) », in J. Biard and F. Mariani Zini eds., *Les Lieux de l'Argumentation*, p. 191-226.

the dialectical orientation of the entire *Peri hermeneias* — two questions which were inextricably linked by Whitaker's study. This change in the definition of the *Peri hermeneias*'s object is linked to a new vision of the entire corpus, since it implies a complete rearrangement of the matter of the *Topics*. In this new reading of the corpus, which Ahmad Hasnawi has examined in detail elsewhere, analysis and deduction are two complementary sides of logic : responding to analysis, which proceeds from the part of the *quaesitum* sought as a conclusion for finding adequate premises, is syllogistic deduction, which runs in the opposite direction and can thereby guarantee the soundness of the reasoning. This problematologic approach to Aristotle's logic has a bearing on all enquiries into the genesis and structure of the Aristotelian corpus, but also on some aspects of Roman tradition, such as the distinction between *iudicium* and *inventio*, or the notion of the *maxima propositio*, as shared with other logical traditions.

Mauro Zonta reexamines Ahmad Hasnawi's recent hypotheses[33] about the existence of two works by Themistius devoted to Aristotle's *Topics,* both lost in Greek : an *Examination of topics* (read by Abu al-Barakat al-Baghdadi and by Boethius), and a paraphrase of the *Topics* (read by Averroes), which was concerned only with Aristotle's central books (I to VII). Mauro Zonta maintains that the paraphrase in fact considers the whole of the treatise, on the basis of the testimony of Todros ben Meshullam ben David Todrosi, a Jewish philosopher of the 14th century, who affirms the existence of glosses on book VIII. Todros, however, did not know the paraphrase directly, but only by way of Alfarabi's *Great Commentary* on the *Topics* VIII, today lost in Arabic. According to the passages edited and translated by Mauro Zonta, Todros cites the lemmata of Themistius and the commentary attributed to Alfarabi. This brief study increases the contribution of Hebraic studies to the reconstitution of the lost logical works of Alfarabi[34]. It deals with a difficult and sensitive area

33. See « Boèce, Averroès et Abū al-Barakāt al-Baġdādī, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote », *Arabic sciences and philosophy* 17, 2007, p. 203-265.

34. See M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, Paideia, 1996, p. 162, 253 ; M. Zonta, « About Todros Todrosi's Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī's Lost *Long Commentary / Gloss-Commentary* On Aristotle's *Topics*, Book VIII », *History and Philosophy of Logic* 32/1, *Modern Review of Judaic Logic* (Special Issue), 2011, p. 37-45 ; M. Zonta, « Alfarabi's Commentaries on Aristotelian Logic : New Discoveries », in U. Vermeulen, and D. De Smet eds., *Philosophy and Arts in the Islamic World*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 87, Leuven, 1998, p. 219-232 ; M. Zonta, « Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella Provenza del Trecento », *Medioevo* 23, 1997, p. 515-594 ; M. Zonta, « Alfarabi's Long Commentary on Aristotle's *Categoriae* in Hebrew and Arabic : a critical edition and English translation of the newly-found extant fragments », in B. Abrahamov, *Studies in Arabic and Islamic Culture*, vol. II, Ramat-Gan, 2006, p. 185-254.

of the ancient heritage for the history of logic : the Themistian conception of the topics in the Latin and Arabic traditions.

Jules Janssens focuses on a central question in the history of the transmission of Arabic logic to the Latin West. Mario Grignaschi's seminal study accounted for the numerous quotations which do not have an immediate parallel in the known Arabic-Latin translations of Alfarabi, Avicenna, and Algazel, by claiming that Albert the Great alone possessed a Latin translation of Alfarabi's *Abridgement of Logic*, as well as the latter's great commentaries on the treatises of the *Organon*, lost in Arabic. In his view, Albert also had access to all the logic of Avicenna's *Shifa'* in Latin translation. Jules Janssens emphasises the size of such a corpus, and expresses doubt in principle over the possibility that such a mass of documents would have left no trace at all in medieval catalogues. Through a meticulousl analysis of each quotation studied by Mario Grignaschi, treatise by treatise, for Alfarabi, then for Avicenna, Jules Janssens partially dismantles the « Grignaschi dossier » in favour of a more modest scenario. In the case of the « second master », Albert did indeed possess a lost Arabic-Latin translation otherwise unknown to his contemporaries, but it was simply an anthology of Farabian texts. This would explain the fact that the available Arabic-Latin translations of Alfarabi and Albert's quotations of the author do not all coincide (this is particularly evident in the exegesis of the *Peri hermeneias*). Jules Janssens usefully reminds us of all the logical texts (or texts which touch on logical themes) by Alfarabi and Avicenna which were available in Latin, and indicates which of those texts have left traces in the work of Albert the Great. Conversely, he assembles all the « quotations » of these authors found in Albert. For each logical paraphrase, Jules Janssens explains the majority of the examples given by Mario Grignaschi to support Albert's knowledge of lost Latin translations of Farabian works (whether they themselves are lost or preserved in Arabic) by referring to *De scientiis*, to Algazel's *Logica*, and to Avicenna's *Logica* and *Metaphysics*. In other cases, he shows that the doctrine reported by Albert is not attested to by Alfarabi's work, at least not by his surviving works ; as a consequence, the comparison cannot have a solid scientific basis (this is particularly the case for a hypothetical lost great commentary on the *Isagoge*), and it remains uncertain. The idea that the doctrines evoked under the name of Alfarabi are Farabian in inspiration cannot be dispelled, but such a tenuous link to the alleged source supports the possession of an anthology containing several key ideas better than a reading of the whole corpus.

Albert's paraphrase on the *Posterior Analytics* is a special case because on several occasions it refers to extracts (*excerpta*) from an Arabic commentary composed on the basis of Alfarabi's teaching. As the use of the expression

excerpta indicates, the text referred to cannot in any case be a complete work. In several instances, we actually find a parallel in Alfarabi's *Abridgement*. Some particularly significant cases concern references to Alfarabi's interpretations, which indicates that there was an Arabic version of Aristotle's text which is probably different from the one translated by Gerard of Cremona, a difference Albert is perfectly aware of. Other passages claim that Alfarabi is being quoted *verbatim* and insist on their fidelity to their source. Here Jules Janssens admits that Albert could have had access to passages of Alfarabi's great commentary on the *Posterior Analytics*.

As for the examples given by Mario Grignaschi in favour of a complete Latin translation of the logic contained in the *Shifa'*, they can often be explained by way of references to the known Latin corpus, specifically to Algazel's *Logica*, to the part of Avicenna's *Logica* known in Latin (the paraphrase of the *Isagoge*) and to other parts of the *Shifa* translated into Latin, such as the *Physics*. In most cases, Jules Janssens emphasises that a somewhat weak correspondence is to be observed between the doctrine referred to by Albert and the one contained in the logical part of the *Shifa* quoted by Mario Grignaschi.

Jules Janssens's study addresses all the quotations raised by Mario Grignaschi, treatise after treatise, without exception. It does not avoid the difficulties in the few cases which remain unclear, but on the whole it offers a plausible explanation for all the quotations, which have been viewed as evidence for lost Latin translations. The partly negative result of this meticulous and systematic work is of great importance. It brings out the full significance of the sole case in which the idea of Albert having access to a lost Farabian great commentary seems highly probable, namely the long commentary on the *Posterior Analytics*. It is also acknowledged that Albert probably had access to the Latin translation of an anthology of Alfarabi's logical texts. In this way, the reevaluation Jule Janssens proposes for the « Grignaschi dossier » very usefully completes the new hypotheses recently formulated by Michael Chase, and also by Mauro Zonta, about the lost commentaries on the *Posterior Analytics* by Alfarabi and Porphyry on the basis of the rediscovery of a Hebraic tradition of Alfarabi's great logical commentaries[35], even though this has not (yet) borne fruit in the case of the *Posterior Analytics*.

Jean-Marc Mandosio focuses on the study of the complex Latin tradition of Alfarabi's *Enumeration of the Sciences* : its Latin translation by Gerard

35. See *supra* note 34 and M. Chase, « Did Porphyry write a commentary on the *Posterior Analytics* ? Albertus Magnus, Al-Farabi and Porphyry on per se Predication », in *Classical Arabic Philosophy : Sources and Reception*, ed. P. Adamson, London, Warburg Institute, 2007, p. 21-38.

of Cremona, its Latin adaptation by Gundissalinus and the retrieval and huge expansion of its content in the latter's personal œuvre, the *De divisione philosophiae*, an « eclectic synthesis » where Arabic and Latin sources come together. On the division of philosophy, the place of logic, logic's relation to language and the division of logic, Jean-Marc Mandosio accurately reproduces the positions of Alfarabi, Avicenna and Gundissalinus and proposes a critical discussion of Schneider's new edition of Gundissalinus's translation of the *Enumeration of the Sciences*. He insists that there exists a Latin tradition of the Stoic definition of logic as a rational part of philosophy including the arts of language, which forms a natural « filter » through which the innovations of the Arabic tradition were received. But the various legacies do not coincide perfectly and Dominicus Gundissalinus « compilatory » project leads to connections the coherence of which remains questionable, as evidenced by the multi-localisation of rhetoric and poetics (as arts of language at the heart of the *trivium*, as parts of logic, as well as elements of politics). The literal translation of the « art of the *kalam* » (« the scholastic theology of Islam »), the eighth part of philosophy according to Alfarabi, as « scientia eloquendi » in Gundissalinus's work leads to its absorption into rhetoric and the disappearance of the corresponding chapter in the Latin translation of the Arab philosopher's work.

Jean-Marc Mandosio encourages us to view Dominicus Gundissalinus's work as a « progress report » within the history of the reception of Arabic science in the Latin world. He usefully ends his study with a series of tables which gives a synoptic view of the diverse classifications and divisions so far examined. The imposing appendix to his study provides an annotated edition of the Latin text of the beginning of Avicenna's *Logica*, compared with the Arabic text and accompanied by a translation and a detailed commentary. It is a highly valuable tool for any work on the relations between logic and language, since we know that Avicenna flatly refused the idea that the object of logic is « expressions in so far as they designate thoughts », favouring instead a definition of logic as an art of thinking. Jean-Marc Mandosio convincingly sheds light not only on the Farabian but also on the Stoic context in relation to which Avicenna's position takes on meaning. Avicenna rejects the very broad format of Stoic logic, which not only includes rhetoric, but also, what would become a « grammar », as well as a « psychology », that is, the theory of the criterion of truth for propositions.

Costantino Marmo shows how reflection on the long *Organon* was accompanied by a renewal of the medieval conception of the sign in the work of authors such as Albert the Great, Thomas Aquinas and Roger Bacon, and studies the role played by Arabic influences in this process. Following

Deborah Black, Costantino Marmo reminds us of the main features of the Avicennian version of the long *Organon* ; this version allows the *Rhetoric* and the *Poetics* to be truly integrated into logic, because the criterion for the classification of premises is no longer alethic or modal, but is founded on degrees of assent induced within the soul and transferred to conclusions by the observation of valid modes of inference. He also reminds us of the channels through which this model was transmitted to the Latin world and the particular shape it took, given that rhetorical and poetic reasonings were not regarded as syllogistic. He describes Albert the Great's theses on the division of logic in his paraphrases of the *Isagoge* and of the *Posterior Analytics*, and their role in the adoption of argumentation as the general object of logic. In addition to this phenomenon he mentions the rediscovery of the Aristotelian definition of the sign as an inferential sign (particularly in *Prior Analytics*, II, 27), which allows for a unitary reflection on both premises and signs as the points of departure for inferential processes. In his later works, Roger Bacon integrates rhetoric and poetic into logic in so far as they are disciplines (*docens*), but indicates that they belong to moral philosophy in so far as they are used (*utens*). Bacon readily refers to Latin tradition, in particular Augustine, as well as to Arabic authors, quoting Alfarabi, within the context of a pragmatic, communicational approach to argumentation, as can be seen by the attention given to the role of earthly music in logic, and to the power of words as studied by Irène Rosier-Catach. Roger Bacon develops a classification of natural inferential signs inspired by *Prior Analytics* II, 27, but even more by the *Logic* of al-Ghazali. The following years see Giles of Rome producing the first Latin commentary on Aristotle's *Rhetoric*. But the merely superficial adoption of the model of the long *Organon* specified by Thomas Aquinas, as well as the relative absence of Roger Bacon's legacy, did not allow for a durable articulation of a theory of the inferential sign; nor did it lead to a pragmatic approach whereby one could have given a complete philosophical meaning to the integration of the *Rhetoric* and the *Poetics* into logic. Costantino Marmo's study shows that there exists something of a link between the adoption of a long *Organon* and a new definition of the sign, influenced by the rediscovery of the Aristotelian, inferential, notion of the sign. He casts new light on an area of research which he helped to structure by his seminal study of 1990 ; he achieves this by emphasising the pragmatic dimension which can be assumed by the Avicennian model of the division of logic, when the very notion of sign, associated with the notion of premise, changes its meaning.

I myself have tried to understand the motivations behind the impressive number of variations displayed by the logical paraphrases of Albert the

Great when the traditional topic of the division of logic is dealt with. I have thus sought to identify more precisely which model of division was used by Thomas Aquinas in his own division of logic, where the long *Organon* was adopted under Albert the Great's influence. Various divisions are proposed by Albert not only from one work to another, but also within one and the same chapter of a paraphrase. This is especially the case in the first book of the commentary on Porphyry's *Isagoge* entitled « Prolegomena to logic » : the long *Organon* is advocated only in the first section while the standard *Organon* is eventually adopted in the concluding chapters.

I first propose a brief reminder of the different models of division which Albert might have had at hand, trying not to exaggerate the heterogeneity of the various logical traditions, and, consequently, the synthesis Albert is supposed to have achieved, eclectic as it might be. For each model, the main features and means of transmission to the Latin Middle Ages are recalled. Particular attention is given to two crucial topics: the place and the role of the *Topics* and the adoption of a long *Organon*. The various models are the standard *Organon* of the Greek commentators, including the « Alexander » (Philoponian) tradition, Boethius' divisions, the Arabic tradition of the long *Organon*, and the Latin versions of the Long *Organon*, especially as detailed in Gundissalinus' *De divisione philosophiae*. A variety of systems was offered to Albert by the earlier texts, while those models were not themselves unproblematic. This can be seen for instance in the form-matter distinction, used by Boethius in a way opposite to that of Alexandrian tradition, and in the adoption of an « enlarged » logic in Latin context, which involved a « four-parts *trivium* », including poetics. This enlargement leads to a multi-location of rhetoric and poetics, in which neither poetic nor rhetorical argumentations are seen as syllogistic.

A detailed study of each of the four divisions of logic provided by *De universalibus* is then offered, as well as a comparison with Thomas' position. It is clear that three of the divisions were brought together by Thomas. The first contains a long *Organon*, *but not the Arabic model of the long Organon*, based upon the classification of the five syllogistic arts according to their matter, the form being the same. Here six different types of *argumentations* are distinguished, perastic being numbered separately, and various criteria are used, but not the criterion of the matters of the syllogism. The second division is quite sketchy. It follows the division between *inventio* and *iudicium* and contains some notions Thomas will borrow (*suscipio*, *existimatio*). The third is a division of « general logic » as a *scientia sermocinalis* ; it corresponds to a « four-parts trivium » and it is rejected by Albert. The fourth advocates an 'expanded' standard *Organon* (perastic being added again) and is strongly

influenced by Boethius. Thus logic is divided between *inventio*, identified with the topics and *iudicium*, identified with the analytics ; the form-matter distinction is used only for the two analytics ; sophistic argument is at the margins of this division. As for the « sophistic syllogism » and the « dialectical syllogism », they are mentioned at all. All these features are present in Thomas'own division, but poetics and rhetoric as parts of logic are added as sub-parts of dialectic/topics.

A general survey of the divisions of logic found in the logical paraphrases supposedly posterior to the one on the *Isagoge* (*i. e.* all of them) is eventually provided. This last part of the study shows how the same problems, such as the relationship between topics (and more precisely axiomatic topics) and dialectical reasoning, the long *Organon* or the role of the form-matter distinction in the classification of syllogisms, have generated various schemes of division when new constraints have been introduced by the texts commented upon or by the exegetical tradition : here the existence of a « dialectical syllogism » can no longer be ignored, being explicitly present in the *Analytics* as well as well as in the *Topics*, and the same applies for the « sophistic syllogistic » of the *Sophistical Refutation* or the « eristic syllogism » of the *Topics* ; the long *Organon* is present in Alghazali's discussion on demonstration and it is consequently commented by Albert in his paraphrase of the *Posterior analytics* ; the alexandrian paradigm of classification of syllogisms according to their matter is pervasive and Albert uses it, like all the masters of his time. A strong hesitation is consequently observed between two conceptions of the topics, either as a logic of discovery presupposed by all parts of logic, including demonstrative knowledge, or as a theory of the « dialectical syllogism », which is a second-class syllogism because of the diminished (only probable) epistemic quality of the premisses. There is also a persistent ambiguity about the status of poetics and rhetoric, whether viewed as « special logics », as *logica utens*, as is the case with every non scientific knowledge such as ethics, or as a part of the teaching of logic (*logica docens*), given that each of them requires a special kind of non-syllogistic reasoning. As pervasive as it might be in the paraphrases of the *Analytics*, the *Sophistical Refutations* and the *Topics*, the Alexandrian model for the use of the matter-form distinction in logic is only superficially adopted there. What Albert really advocates for, especially in the case of the *Topica* and the *Liber Elenchorum*, is a strongly hylomorphic paradigm *where the syllogistic form can only have one matter*, the necessary propositions of demonstrative knowledge. Dialectical syllogisms have a diminished syllogistic form because the conclusion is obtained through another form, namely the form of the topical relationship of the things signified. As for the « sophistic syllogism »,

it is not a syllogism at all, whether it is regarded as formally or only materially defective. This last position, saying that only materially defective arguments are not syllogisms, was certainly a non-standard one, strongly opposed by the logical Oxford condemnations of 1277. The syllogistic form is bound to the necessary true propositions of scientific syllogisms as to its proper material substrate. In spite of the various formulations observed from the *De universalibus* to the *Liber Elenchorum*, this is a constant orientation in Albert's thought, closely connected to the epistemological orientation he gives to logic.

David Piché reviews the distinction between *forma partis* and *forma totius* he had already studied in his book about the commentaries on the *Isagoge* in Paris's Faculty of Arts between 1230 and 1260[36]. The notion of *forma partis* is relatively easy to understand, since it is identified, for example, with the soul in the case of an individual man. The *forma totius*, however, which is linked to the context of the problem of universals, is much more difficult to grasp. The *forma totius* is supposed to express the whole of the formal being of every individual of which the universal is predicated. David Piché studies the notion in Albert the Great's works, as well as in other medieval Masters of Albert's time, and in Arabic sources. The characteristic feature of the form of the whole according to Albert is always predicability with respect to the whole being to which the form belongs, at least when the latter is expressed by a concrete term (« man ») and not by an abstract term (« humanity »). This distinction applies to the five types of predicables, including accidents and properties (*proprium*). There is a strong tension in Albert's theory, since he tends to identify the *forma totius* with the *post-rem* universal and thus to see it as an intentional object, proper to logic — but at the same time he contend that universal predicability always corresponds, as its counterpart at the ontological level, to an immanent universal. David Piché notes the contexts in which this distinction is used in the work of Grosseteste, Bonaventure and Thomas Aquinas. The distinction also appears among numerous Parisian masters contemporary to Albert the Great, with the notable exception of Robert Kilwardby, and, in certain respects, of Roger Bacon[37]. It plays a substantial role in the work of Jean le Page, who gives an account of the opinions of former masters, whose identity and relation to the doctrines of Arabic philosophers recently integrated into the curriculum will have to be determined by further research. Even if the mereological problematics of the universal goes back at least as far as Porphyry and Boethius, the Latin Medieval distinction finds its « occasional cause » in chapter 10 of book Z of the

36. D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, 2005.

37. See notes 32 and 36 of his article.

Metaphysics, and its immediate origin in Averroes's and Avicenna's analyses of the latter. By collating various passages, David Piché shows how Avicenna does indeed distinguish the quiddity from the form — that is the formal cause of the compound, and thus the form of matter ; this will provide the notion of *forma partis*. As for Averroes, he equates form and quiddity ; consequently Thomas Aquinas thinks that he wrongly identifies *forma totius* with *forma partis*, making the distinction between them a mere distinction of reason. Aquinas ranges himself alongside Avicenna ; Albert the Great, on the other hand, formulates the same doxography for the two Arabic philosophers, except that he believes Averroes's position is more faithful to Aristotle's thought.

David Piché thus reconsiders a problem of Aristotelian philosophy, and, more precisely, a problem in the exegesis of book Z of the *Metaphysics*, which deals with the relations between substance, form, matter, universal, individual compound, and essence. The quotation of precise texts from Avicenna and Averroes offers a decisive clarification of the ways in which the relations between form and quiddity can be conceptualised, and how they can be articulated in the hylomorphic analysis of chapters 7 to 9 of book Z. David Piché shows how the distinction between *forma totius* and *forma partis* provides a remarkable solution for all the Medieval readers of *Metaphysics* Z who, in one way or another, wish to support the existence of a universal that could be an immanent form and the substance of the individual compound. The distinction allows for a flexible solution to the apparent contradiction in Aristotle who sais, in one hand, that no universal is a substance, and, on the other hand, that both the composite and the form are substances. David Piché shows how the notion of *forma totius* is linked by Albert with work by the theory of the three states of essence, and thus bears on the redefinition of the bounds of logic implied by this theory. David Piché does not try to evade the difficulties in Albert's position — in which the *forma totius* is at once an intentional being (a universal *post rem*) and a reality in things. He casts a new light on the particular way in which an enquiry upon the essence of logic is conducted when starting from the problem of universals. Universals are transversal objects for many philosophical disciplines, because they are to be « amphibian » objects within a realist approach, belonging to logic, ontology, metaphysics and noetics as well as to cosmology.

Aurélien Robert reviews the debate about the subject of logic from the 13th century onwards, and examines the legacy of Albert the Great, often played down in medieval historiography. According to previous scholarship, Albert's position, which allocates argumentation to logic as a subject, suffered from a fundamental lack of originality, not to mention the inconsistencies in his division of logic. His role in the dissemination of a new « intentionalist »

and then modist paradigm of logic would at most have been that of a mere passer-by. In opposition to this view, Aurélien Robert notes the place which is actually given to Albert the Great in the debates on logic in the late Middle Ages. He suggests that the philosophical interest of Albert's doctrine should be reinstated, and shows Albert's proximity to the positions upheld by Avicenna and Thomas Aquinas, in order to consider the reasons for his continued presence and distinctiveness in Medieval doxographies. The dual status of logic in Albert, as a method for sciences and as itself a science, is explained by the profoundly reflexive nature of logical knowledge, which is a science, but also an art for the man who fashions his own thought in the exercise of wisdom. This definition applies both to the examination of the processes at work in scientific knowledge (the logic of discovery), and to the judgement about the demonstration of that knowledge (the logic of justification). Logic as a science (*logica docens*) then results from the reflexive thematisation of types of reasoning (syllogism, enthymeme, induction, example) ; it is then implemented by the « special logics » adapted to each type of knowledge as an instrument for other sciences (*logica utens*). It provides a hierarchisation of types of argument, and must consequently integrate poetics and rhetoric, since these, following the Arabic tradition, carry a form of knowledge. But one must not confuse the special logics (*logica utens*) at work in different branches of knowledge with parts of general logic (*logica utens*). This is the reason why rhetoric and poetics can be for Albert parts of general logic whitin a long *Organon* or a « expanded » logic, and, at the same time, be considered as linguistic arts, distinct from logic but employing it — a crucial point made by Aurélien Robert's study[38]. Yet the existence of a « special logic » in medicine or astronomy does not make medicine or astronomy parts of logic, since they do not imply the existence of a specific type of argumentation. Aurélien Robert shows how to dispel apparent obscurities in Albert's thought, regarding the hesitation between argumentation, second intention, and syllogism as the object of logic, the place of poetics and rhetoric, or the location of treatises which, strictly speaking, do not deal with argumentation, but with its parts (*Categories, Peri hermeneias*). He shows that argumentation is for Albert the « focal unity of logic », a position which comfortably embraces all the aspects of logic. Poorly understood by the logicians of subsequent generations, with few exceptions, Albert's thesis has been reduced to a merely univocal designation of argumentation as the object of logic ; moreover, it has been artificially distinguished from the positions of the authors who are part of its context, namely Avicenna on the one hand, and Thomas Aquinas on the

38. See also Julie Brumberg-Chaumont's contribution on this point, with a study of the texts concerned.

other. The reason for this disappointing reception does not lie in the intrinsic weaknesses of Albert's theory, but in the transformations of the philosophical *agenda* of the 14th century, notably in the growing role given to second intentions and their ontological status.

Through an in-depth discussion of the philosophical issues at stake in the medieval debate about the object of logic, Aurélien Robert's study decisively elucidates the series of dual characterisations which Albert maintains for logic. Logic is understood at once as an art and as a science, as an instrument of philosophy and a part of philosophy, as *logica utens* and as *logica docens*, as natural disposition and as art, as discovery (*inventio*) and as judgement (*iudicium*). This is the reason why logic can be a general logic (*logica docens*), contain an epistemology (in the *Posterior Analytics*), constitute the rational dimension immanent in any activity of knowledge (*logica utens*) or proper to one particular science (special logics), and even lead to an applied epistemology, when it is the reflexive knowledge of the « special logic » implemented in this or that field of knowledge. Finally, it can be identified with philosophy itself in its reflexive dimension, reviving the properly Stoic sense in which logic is a part of philosophy, not as a limb, but as a constitutive element which flows into every philosophical thought[39].

39. See Jean-Bapstiste Gourinat's chapter about logic as a part of philosophy, and the different meanings of « part » present in late-ancient discussions on the status of logic within the divisions of philosophy (*La dialectique des Stoïciens*, Paris, 2000, p. 28-34). Jean-Bapstiste Gourinat insists on the fact that each part of philosophy corresponds for the Stoics to a virtue, and that this virtue is « a science both theoretical and practical » (p. 29) : this could be a very useful suggestion for a deeper understanding of the Medieval distinction between *logica utens* and *logica docens*.

. Elisabeth Tepper prepared the first English version of the text. I am very grateful to John Marenbon and E. Jennifer Ashworth for the revision of the text.

L'unité de l'*Organon*

Michel Crubellier
(UMR « Savoirs, Textes, Langage », Université Lille 3 - CNRS)

L'existence de l'Organon a profondément influencé la pensée occidentale, en traçant les contours de ce qui sera la logique et en posant *de facto* ses connexions avec la philosophie de la connaissance et avec la métaphysique. On sait cependant que l'état actuel de cette collection de traités est le résultat d'un travail éditorial qui remonte (au moins) à Andronicus de Rhodes, au premier siècle de notre ère. Selon Porphyre, Andronicus « divisa les œuvres d'Aristote et de Théophraste en *pragmateiai* en ramenant à l'unité les propos particuliers » < de chacun des éléments d'une *pragmateia* >[1]. La question se pose de savoir ce qu'il faut entendre ici par *pragmateia* (le terme doit-il s'appliquer, par exemple, aux *Topiques* ou aux *Premiers analytiques*, ou bien à l'Organon tout entier ?), mais ce témoignage suggère en tout cas que le rôle des éditeurs a consisté dans une large mesure à regrouper des textes relativement courts en unités plus longues et moins nombreuses ; cette impression est confirmée par la liste des œuvres d'Aristote donnée par Diogène Laërce, liste qui donne un aperçu de la façon dont le corpus aristotélicien pouvait se présenter avant l'édition d'Andronicus[2]. Le travail des éditeurs incorpore donc un ensemble de réflexions et de discussions, non seulement sur la signification et les intentions de la philosophie d'Aristote, mais aussi sur la nature de la philosophie ainsi que sur la place et le rôle de la logique au sein de la philosophie. De sorte que notre lecture de l'Organon, écrit Pierre Pellegrin, est « filtrée par une série d'interventions éditoriales et herméneutiques derrière

1. ὁ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών (Porphyre, *Vie de Plotin*, 24, 9-11).
2. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, V, 22-27. La listes des ouvrages de « logique » s'étend du § 22 au § 24 ; il est possible qu'elle comporte des doublons.

lesquelles il est très difficile de déceler, et impossible de déceler tout à fait, le 'vrai' texte d'Aristote et, par conséquent, ses intentions réelles »[3]. On estime généralement que ces interventions ont produit deux effets principaux[4] :

(1) En procédant à cette réorganisation systématique du corpus aristotélicien, l'éditeur lui imposait de façon anachronique un cadre intellectuel qui lui était étranger, celui de la division de l'ensemble de la philosophie en trois grandes parties, la physique, l'éthique et la logique, division qui forme en effet le cadre général de l'enseignement et de la transmission écrite de la philosophie à l'époque hellénistique et qui a été tout particulièrement théorisée et développée par les Stoïciens. Or, dans le cas de la « logique », l'application de cette division tripartite a en effet pour conséquence de faire apparaître une province de la philosophie qui n'a pas de statut bien déterminé dans les descriptions qu'Aristote donne (ou esquisse) de l'ensemble des champs du savoir. Bien qu'il se réfère souvent à « la dialectique » ou aux « Analytiques » comme à des disciplines ou à des corps de théorie assez bien individualisés, elles ne sont jamais explicitement définies et surtout elles ne trouvent pas leur place dans la classification aristotélicienne des savoirs, que ce soit la division générale des sciences en théorétiques, pratiques et productrices ou, à l'intérieur de celle-ci, la liste des différentes sciences théorétiques. Il en résulte que, bien que la plupart des traités de l'Organon présentent un niveau de technicité assez élevé, la logique, ou plutôt les différentes disciplines que ce terme recouvre, n'ont pas pour Aristote le statut de sciences. La raison principale est sans doute qu'elles ne portent pas sur un domaine d'objets défini. Dans la conception aristotélicienne réaliste du savoir, la science est la connaissance d'un objet déterminé, connaissance qui vise cet objet en lui-même ; c'est une *theôria* (« contemplation ») qui, sous sa forme achevée, s'identifie littéralement à lui : « la science en acte est identique à son objet »[5]. Ce serait certes un infléchissement grave des intentions d'Aristote si l'on en venait à concevoir la logique, à la manière stoïcienne, comme une partie de la philosophie (la science d'un objet particulier qui serait le *logos*, le discours en tant que fonction d'une âme rationnelle, et en définitive l'âme rationnelle elle-même). Les commentateurs péripatéticiens ne sont pas allés jusque-là, et ils ont proposé de donner à la logique un statut particulier, celui d'un instrument (*organon*) pour les sciences proprement dites.

(2) Cette interprétation, qui constitue finalement, comme le dit Pellegrin,

3. P. Pellegrin, « Introduction générale à l'*Organon* », *in* Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation*, Paris, 2007 (p. 7-49), p. 41.
4. Je suis ici encore l'exposé de P. Pellegrin, « Introduction générale », p. 35-41.
5. *Traité de l'Ame*, III 5, 430a 19 ; III 7, 431a 1, b 17.

« une réponse (…) aristotéliciennement raisonnable à un problème qu'Aristote ne s'était pas posé »[6], a elle-même eu pour effet de faire de la science en général, ou en tant que science, la fin et le véritable objet des traités qui constituent la collection. Cela aboutit à privilégier les *Analytiques* (et tout particulièrement les *Seconds*) par rapport aux *Topiques*, et en général à dévaloriser durablement la dialectique, réduite à un art « de parler vraisemblablement de toutes choses et de se faire admirer des moins savants » (Descartes) ou à une « logique de l'apparence » (Kant). C'est sans doute cette interprétation, jointe à des considérations didactiques, qui a conduit à proposer pour l'organisation interne de la collection un plan systématique, celui d'une construction progressive des discours théoriques qui va du simple au complexe selon le modèle des « trois opérations de l'esprit » du *Bourgeois Gentilhomme* : concevoir (les *Catégories*), juger (l'*Interprétation*), enfin raisonner et argumenter (tous les autres traités). Cette première division aboutit à une répartition très inégale, puisque la troisième partie (l'ensemble formé par les *Topiques*, les *Analytiques* et les *Réfutations sophistiques*) représente 85 % du volume total de l'Organon. En s'appuyant sur le début des *Topiques*[7], les commentateurs anciens ont proposé une division de cette troisième partie en y distinguant une théorie générale du syllogisme (les *Premiers analytiques*), puis une théorie de chacune des deux espèces que sont le syllogisme dialectique (les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*) et le syllogisme scientifique (les *Seconds analytiques*). Cette classification, outre qu'elle détruit l'unité des deux traités d'analytique, tend à réduire les *Premiers analytiques* à leurs 22 ou 25 premiers chapitres, qui exposent systématiquement les modes concluants du syllogisme plus leurs formes modalisées (et qui sont en effet les seuls que présentent vraiment les histoires de la logique ainsi que la plupart des exposés généraux de la philosophie d'Aristote). Par ailleurs elle se heurte à une difficulté philosophique : la syllogistique des *Premiers analytiques*, étant une logique formelle, est en principe indifférente au contenu de vérité ainsi qu'à l'origine, psychologique ou sociale, ou au statut épistémologique de ses prémisses. Elle dit seulement que si l'on pose telles prémisses, quelles que soient par ailleurs les raisons que l'on a de les poser (par exemple parce qu'on les croit vraies, parce qu'on a

6. P. Pellegrin, « Introduction générale », p. 21.

7. « On a une démonstration lorsque les points de départ du syllogisme sont des affirmations vraies et premières, ou du moins des affirmations telles que la connaissance qu'on en a prend naissance par l'intermédiaire de certaines affirmations premières et vraies ; on a un syllogisme dialectique lorsqu'il prend pour points de départ des idées admises (*endoxa*) » (*Topiques* I 1, 100a 27-30, trad. J. Brunschwig, modifiée : j'ai choisi de revenir à « syllogisme » pour rendre συλλογισμός, pour une raison qui sera indiquée au début de la section 4).

décidé de les concéder, ou qu'on souhaite en examiner les conséquences), il en résultera nécessairement telle conclusion, ou aucune. Il n'y aurait donc pas de raison, après avoir donné une théorie générale du syllogisme, d'entrer dans des considérations particulières sur chacune des deux espèces du syllogisme.

A côté de ces problèmes généraux, les commentateurs ont repéré et discuté depuis longtemps diverses difficultés locales, liées pour une part au travail de compilation fait par les éditeurs, et pour une part à des questions d'interprétation et de cohérence doctrinale. Sur ces difficultés se sont greffées, à l'époque moderne, des questions de chronologie et d'évolution de la pensée d'Aristote. Je rappelle ici les principales :

(*a*) l'unité et l'authenticité ou inauthenticité, totale ou partielle, des *Catégories* : les Anciens considéraient que les chapitres 10 à 14 (désignés par la suite sous le nom de « Post-prédicaments ») ne portaient pas sur l'objet principal du traité[8] ; par ailleurs, celui-ci présente des caractéristiques stylistiques assez différentes de ce que l'on trouve ailleurs dans le corpus ; enfin le chapitre 5 semble proposer une conception de la substance très différente de celle que l'on trouve dans la *Métaphysique,*voire incompatible avec elle.

(*b*) L'objectif du traité de l'*Interprétation* n'est pas explicitement annoncé, et on ne trouve dans le reste du corpus — pas même dans les autres œuvres logiques — aucune allusion à ce texte ; par ailleurs le traité lui-même contient une référence au *Traité de l'âme* qui a parfois semblé suspecte aux Anciens ;

(*c*) L'unité des deux traités d'*Analytiques* semble indiquée par leur titre (qui est fréquemment mentionné par Aristote lui-même[9]) et est déclarée nettement dans plusieurs passages situés au début des *Premiers* et à la fin des *Seconds*[10] ;

8. Déjà Andronicus, d'après le témoignage de Boèce, estimait que ces chapitres n'étaient pas authentiques ; leur désignation comme τὸ μετὰ τὰς κατηγορίας τμῆμα se trouve dans le commentaire de Philopon, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. A. Busse, Berlin, 1898, p. 157, 21-22.

9. Il reste évidemment à savoir si le terme *ta analutika* se rapporte à des ouvrages bien définis portant ce titre, ou indique plus généralement la matière dont ils traitent ; mais il est clair en tout cas, et c'est le plus important, que par cette expression Aristote se réfère aussi bien au contenu des *Premiers analytiques* qu'à celui des *Seconds*.

10. Voici les passages en question :

> Il faut dire pour commencer sur quoi porte notre examen et ce qu'il examine : il porte sur la démonstration, et il examine la science démonstrative (*Premiers analytiques* I 1, 24a 10-11).
> Après avoir déterminé cela, disons maintenant par quelles prémisses, quand, et comment, est constituée tout syllogisme ; il faudra traiter ensuite de la démonstration. Mais il faut traiter du syllogisme avant la démonstration, parce que le syllogisme est quelque chose de plus universel : car la démonstration est une sorte de syllogisme, mais tout syllogisme n'est pas une démonstration (*Premiers*

les commentateurs anciens et modernes notent le fait, mais ne semblent pas y accorder de signification particulière.

(*d*) Faut-il considérer les *Réfutations sophistiques* comme une partie des *Topiques* ? le dernier chapitre des *Topiques* semble constituer une conclusion au livre VIII plutôt qu'à l'ensemble de l'ouvrage. En revanche, les *Réfutations sophistiques* se terminent par un chapitre qui récapitule les contenus de l'ensemble des *Topiques*, en mettant surtout l'accent sur le livre VIII. Il faut cependant noter que l'annonce des buts poursuivis dans le premier chapitre des *Topiques* (être capable de trouver des syllogismes en abondance sur toute question proposée, et ne pas courir le risque de se contredire lorsque l'on défend soi-même une thèse[11]) n'inclut pas ce qui fait la spécificité des *Réfutations sophistiques*, à savoir la capacité de détecter et de désamorcer des tactiques de réfutation fallacieuses. Comme par ailleurs, dans le chapitre cité, Aristote indique nettement qu'il s'agit là de quelque chose que la dialectique fournit « en plus » de sa fonction ordinaire[12], on peut penser que les *Réfutations* sont en effet une œuvre plus tardive, mais qu'elles ont été clairement conçues comme un complément des *Topiques*.

(*e*) Selon plusieurs commentateurs de l'Antiquité tardive (Ammonius, Simplicius, David), la *Rhétorique* et la *Poétique* faisaient partie de l'Organon ; il en allait de même dans les traditions syriaque et arabe. Ce classement évoque la version stoïcienne de la tripartition de la philosophie, dans laquelle la « logique » a vocation à embrasser tous les aspects du langage et l'ensemble de ses usages (y compris les divers usages argumentatifs). Au contraire, la tradition occidentale préférera rattacher la rhétorique à la politique, et la *Poétique* — aux sciences poétiques, précisément, dont elle serait le seul représentant dans le corpus aristotélicien. Sans prétendre prononcer un

> *analytiques* I 4, 25b 26-31).
> Pour ce qui est du syllogisme et de la démonstration, ce qu'est chacun des deux et comment il est constitué, c'est clair ; et de même pour ce qui est de la science démonstrative ; car c'est la même chose (*Seconds analytiques* II 19, 99b 15-17).
>
> On doit évidemment se demander si ces passages eux-mêmes n'ont pas été introduits par un éditeur en fonction de son montage de divers éléments textuels, et de l'interprétation qui sous-tend ce montage. Ce n'est nullement impossible ; mais cela resterait intéressant parce que cela montrerait qu'une telle interprétation a existé à une date ancienne.

11. *Topiques* I 1, 100a 18-21.

12. Cf. 183b 1-6 (en conservant le texte des manuscrits, ou le texte majoritaire dans les manuscrits) : προκατασκευάζεται πρὸς αὐτὴν (…) ὡς οὐ μόνον (…), ἀλλὰ καὶ (...) : « puisqu'on obtient d'elle [la dialectique], en plus, du fait de sa proximité avec la sophistique, qu'on peut éprouver les opinions non seulement de façon dialectique, mais aussi comme quelqu'un qui sait, pour cette raison nous donnons comme but à cette recherche, non seulement de pouvoir demander raison d'une thèse, mais aussi, lorsque nous sommes soumis à un examen, de pouvoir défendre sa thèse comme fondée, de la même manière, sur les opinion les plus plausibles ».

jugement définitif sur les mérites respectifs des deux classements, il ne me paraît pas inutile d'inclure la *Rhétorique* dans l'horizon de cette vue générale de l'Organon ; par contre je laisserai la *Poétique* où elle est.

Nous retrouverons quelques-uns de ces problèmes dans le cours de la présente étude ; cependant mon but est surtout de chercher à déterminer ce que cette collection de traités pouvait représenter pour son auteur lui-même, c'est-à-dire de proposer une hypothèse sur ce que pouvait être l'intention d'ensemble de la collection — et donc de montrer que les différents traités s'inscrivent bien dans une intention d'ensemble. Cela revient à dire que la description donnée par Porphyre de la constitution d'une *pragmateia* à partir d'un ensemble de textes dont chacun développe un propos (*hupothesis*) qui lui est propre, mais qui tous ensemble présentent une certaine unité de préoccupation et de style philosophique, s'applique assez bien à l'Organon tel que nous le connaissons.

1. Qu'est-ce qui est « logique » ?

Avant de devenir, à l'époque hellénistique, une forme canonique de la division de la philosophie, la tripartition en logique, physique et éthique trouve en fait son origine chez Aristote lui-même, dans un passage relativement isolé, mais méthodologiquement important et placé en position très visible au début des *Topiques.* A cet endroit, cependant, il ne s'agit pas des sciences ni de la philosophie, mais d'une typologie des propositions qui peuvent faire l'objet d'une discussion réglée, soit comme des problèmes à débattre, soit comme des prémisses qui doivent être explicitement arrêtées par un accord entre l'interrogateur et le répondant :

> Il existe, à prendre les choses sommairement, trois sortes de prémisses et de problèmes. Certaines prémisses sont éthiques, d'autres sont physiques, d'autres enfin sont logiques. Exemple de prémisse éthique : *doit-on obéissance à ses parents plutôt qu'aux lois, en cas de discordance ?* De prémisse logique : *les contraires relèvent-ils ou non du même savoir ?* De prémisse physique : *le monde est-il éternel ou non ?* La division est la même pour les problèmes[13].

Ce passage ne semble pas avoir beaucoup tourmenté les commentateurs. Il a certes été remarqué par les historiens à la recherche des origines de la division hellénistique de la philosophie. De ce point de vue, on peut le rapprocher d'un témoignage de Sextus qui attribue la paternité de cette division, « en

13. *Topiques* I 14, 105b 19-25.

puissance », à Platon, et « tout à fait explicitement », à Xénocrate et aux Péripatéticiens[14]. Du côté des aristotélisants, on se contente en général de prendre acte de son caractère isolé. Car si la physique est bien l'une des sciences théorétiques, et l'éthique le modèle des sciences pratiques, la logique, elle, n'est pas une science aux yeux d'Aristote, puisqu'elle ne porte pas sur un genre, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de domaine déterminé (le refus d'en faire une science rejoint le rejet du projet platonicien d'une science universelle). On semble donc penser que cette division n'a pas sa place dans la pensée mature d'Aristote et qu'elle n'a qu'un intérêt local. Comme par ailleurs il est probable que les *Topiques* ont été écrits très tôt dans la carrière d'Aristote, peut-être alors qu'il était encore à l'Académie, et comme le témoignage de Sextus mentionne Xénocrate et Platon, il est tentant de voir dans notre passage des *Topiques* la trace d'une conception académique dont Aristote se serait ensuite détourné, et qui aurait pu passer aux Stoïciens par une voie indéterminée.

Sextus, ou sa source, se contente apparemment de considérer que ces trois domaines de la philosophie correspondent à des thèmes ou à des sujets facilement identifiables, au moins de façon sommaire. Platon, dit-il, a été l'initiateur « en puissance » de cette division « parce qu'il a traité de beaucoup de questions de physique, de beaucoup de questions d'éthique et d'un nombre non négligeable de questions de logique dans ses dialogues »[15]. Il est d'autant plus frappant de voir qu'Aristote, au contraire, semble embarrassé par cette division dont il ne parvient pas à énoncer clairement le principe :

> Quant à la nature exacte de chacune de ces classes, il n'est pas commode de s'en expliquer par une définition, mais on doit s'efforcer d'en prendre conscience grâce à la familiarité que procure l'induction, en considérant les exemples que je viens de donner[16].

On peut donc penser que cette distinction, qui détermine des types de propositions plutôt que des domaines de connaissance, n'est pas simplement fondée sur la nature des objets dont on parle ; si c'était le cas, on peut penser qu'Aristote n'en serait pas embarrassé. Peut-on aller plus loin qu'il ne le fait lui-même, et en proposer une autre explication ? Je voudrais avancer ici une hypothèse, à savoir qu'il s'agit de distinguer diverses façons dont une proposition peut se référer à la réalité. L'exemple de prémisse éthique est sans doute le plus clair pour cela. Un discours est « éthique », selon la *Rhétorique*[17], lorsqu'il fait apparaître le « choix » (*proairesis*) ; mais cela ne se réduit pas

14. Sextus Empiricus, *Contre les logiciens* I, 16 (= *Adv. Math.* VII, 16).
15. Sextus Empiricus, *Ibid.*
16. *Topiques* I 14, 105b 25-29.
17. *Rhétorique* II 21, 1395b 12-14.

à la simple déclaration d'une volonté ou d'une préférence subjective. La proposition *il faut obéir à la loi plutôt qu'à ses parents* se donne pour vraie : elle est énoncée de façon impersonnelle et intemporelle, on pourrait d'ailleurs la contredire en affirmant qu'il faut plutôt obéir à ses parents ; et en ce sens elle ne se réduit pas à une prière, un souhait ou un ordre[18]. L'orateur qui l'énonce estime qu'elle devrait être partagée par ses auditeurs et pense sans doute qu'il est possible de la justifier. Elle relève donc bien du discours déclaratif ; mais elle n'énonce rien directement sur ce que c'est que la loi ou ce que c'est qu'obéir, etc., à la différence de ce que fait l'énoncé *le monde est éternel*. En revanche, une proposition telle que *les lois qui viennent des coutumes ont plus d'autorité que celles qui s'appuient sur des prescriptions écrites*[19] pourrait elle aussi être appelée « physique » en ce sens qu'elle porte sur la nature des lois et les causes de leur autorité.

Pour ce qui est maintenant de la distinction entre prémisses physiques et logiques, elle évoque immédiatement l'opposition, récurrente dans tout le corpus, entre deux façons d'examiner une question ou d'argumenter pour établir une thèse, *logikôs* ou *phusikôs*. On s'accorde à reconnaître que *logikôs* indique une démarche dialectique, qui se fonde sur des opinions reçues et sur l'analyse du sens ordinaire des mots et des expressions, par opposition à *phusikôs*, qui suppose une certaine préconnaissance de la nature même des choses dont on parle, et la possession d'explications vraies des processus qui sont à l'œuvre dans ces choses. Dans la *Rhétorique*, Aristote remarque que la rhétorique et la dialectique ne sont pas des sciences, et qu'il ne faut pas chercher à en faire des sciences, parce qu'elles portent sur les discours et non pas directement sur les objets du discours :

> Plus on s'efforcera d'élaborer la rhétorique et la dialectique non comme des compétences (*dunameis*), mais comme des sciences, plus on fera disparaître, sans s'en rendre compte, leur nature propre : à force d'élaboration, on en fera des sciences portant sur des objets (*pragmata*) précis, alors qu'elles ne portent par elles-mêmes que sur des discours (*logoi*)[20].

Par opposition à cela, *phusikôs* ne se réfère pas de façon spécifique à la physique, c'est-à-dire à la science des êtres qui ont une matière et sont soumis

18. Sur la distinction entre la prière et le discours déclaratif (*apophantikos*), voir *De l'interprétation* 4, 17a 4-5.
19. *Politique* III, 16, 1287b 5-7.
20. *Rhétorique* I 4, 1359a 12-16, trad. de P. Chiron. Le traducteur développe amplement le dernier membre de phrase (ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων), mais il me semble qu'il en rend très exactement le sens. Cette opposition entre la rhétorique qui porte sur les discours et les sciences qui connaissent les choses même a son origine dans le *Gorgias*, 449e - 451d (voir aussi 456 a-c)

au changement, ou qui ont en eux-mêmes le principe de leurs changements. La formule oppose plutôt une démarche fondée sur la nature des choses à une autre fondée sur la signification des mots. Même s'il est vrai que la démarche fondée sur la nature des choses se rencontre principalement — parce que c'est surtout là qu'elle est possible — à propos des objets du monde physique, il est important de voir que la distinction n'est pas entre des domaines, mais entre ce qu'on pourrait appeler des *types d'intentions* : la prémisse éthique porte sur une attitude à avoir à l'égard de son objet, la prémisse logique sur la façon dont on le nomme et le décrit (et donc dont on peut le comprendre et le penser), alors que la prémisse physique porte sur sa nature même.

Ainsi entendue, la distinction de *Topiques* I, 14 est compatible avec ce que dit Aristote de la classification des savoirs et s'accorde avec la façon dont il rend compte de sa propre pratique. Les écrits réunis dans l'Organon (et on peut y inclure la *Rhétorique*) ont comme caractéristique commune de traiter des discours — mais il ne s'agit pas d'une théorie du *logos* en général. On y examine plus précisément des discours en tant qu'ils ont la propriété d'être persuasifs, c'est-à-dire en tant qu'ils sont (*a*) susceptibles d'être dits vrais ou faux, et (*b*) agencés dans des dispositifs susceptibles de modifier les croyances de quelqu'un. Ainsi les choix d'Andronicus, au moins en ce qui concerne l'Organon, ne manquaient pas de pertinence.

On pourrait être tenté, comme le fait Alexandre[21], de rapprocher la division du chapitre I 14 de celle qui est mentionnée au début du chapitre 11 (à propos des problèmes) :

> Un problème est une question dialectique qui tend (*a*) soit au choix ou au rejet, (*b*) soit à la vérité et à la connaissance < de la chose >, (*c*) ou bien en soi-même, (*d*) ou bien en vue d'une question différente relevant de l'un de ces genres (πρός τι ἕτερον τῶν τοιούτων) (…)[22].

On doit en effet reconnaître dans le premier membre de cette division (*a*) les problèmes éthiques, et on peut choisir de voir dans (*b*) les problèmes physiques ; les problèmes « logiques » pourraient alors être ceux qui ne sont pas étudiés pour eux-mêmes mais en vue de l'élucidation d'autres questions (*d*) ; cela pourrait même offrir une base aristotélicienne pour la désignation des traités logiques comme *organon*. Mais cette hypothèse n'est pas nécessaire et n'est pas non plus la plus naturelle : il est plus simple de comprendre que

21. Alexandre d'Aphrodise, *In Topicorum libros octo commentaria,* éd. M. Wallies, Berlin, 1891, p. 93, 20.

22. *Topiques* I 11, 104b 1-3 ; j'ai cherché (sans être certain d'y être parvenu) à rendre le grec plus littéralement que ne le fait J. Brunschwig, qui paraphrase assez longuement.

(*c*) et (*d*) constituent une seconde division, entre les problèmes discutés pour eux-mêmes et ceux qui constituent des lemmes utilisables pour la discussion d'une autre question, division qui s'appliquerait aussi bien à la classe (*a*) qu'à la classe (*b*). De fait, il n'y a aucune raison de penser que ces propositions auxiliaires relèvent de l'un des types d'intention plutôt que d'un autre : les discussions préparatoires à une question d'éthique peuvent impliquer d'autres questions éthiques, mais aussi bien des questions théoriques, que celles-ci soient abordées de façon dialectique ou en se réglant sur la nature des choses (dans cette lecture, il faut admettre que (*b*) regroupe l'ensemble des questions de portée théorique, sans distinction entre logique et physique).

2. La recherche des prémisses : l'analytique

La plupart des présentations scolaires ou encyclopédiques des *Premiers analytiques* se concentrent sur les 22 ou 25 premiers chapitres, qui exposent ce que l'on appelle couramment la théorie du syllogisme. Mais le plan d'ensemble du traité, tel qu'il est indiqué par Aristote lui-même dans les deux passages qui servent de transition entre les parties principales, révèle un projet plus ample, dans lequel la construction d'une théorie de la déduction ne représente qu'une étape :

- transition entre les chapitres 26 et 27 du livre I :

> On a donc montré clairement, dans ce qui précède, (*a*) comment est constitué tout syllogisme, c'est-à-dire à partir de combien de termes et de combien de prémisses, et quelles relations il doit y avoir entre les termes et entre les prémisses ; et en outre, quelle sorte de problème peut donner lieu à une démonstration dans chaque figure syllogistique, et quelles sortes de problème peuvent être résolues dans un plus grand ou dans un plus petit nombre de figures. Mais (*b*) comment nous pourrons nous-mêmes trouver aisément des syllogismes appropriés à toute question qui nous serait proposée, c'est-à-dire par quelle voie nous pourrons atteindre les principes pour chaque sujet, c'est ce qu'il reste à dire à partir de maintenant : en effet, il ne suffit sans doute pas (*a*) de connaître théoriquement la constitution des syllogismes, mais il faut encore (*b*) avoir la capacité d'en produire[23].

- transition entre les chapitres 31 et 32 du livre I :

23. *Premiers analytiques* I 26-27, 43a 16-24.

> (*a*) A partir de quels éléments et de quelle façon sont constitués les syllogismes, et (*b*) quels sont les points qu'il faut prendre en considération pour la résolution de chaque problème, c'est clair d'après ce qui précède. (*c*) Comment nous pourrons ramener les syllogismes aux figures qui ont été énumérées précédemment, c'est ce qu'il faudrait dire après cela, car c'est là ce qu'il nous reste encore à examiner. Car si nous pouvons à la fois (*a*) connaître théoriquement la façon dont sont constitués les syllogismes et (*b*) avoir la capacité d'en trouver, et en outre (*c*) analyser les syllogismes existants dans les figures que nous avons énumérées, nous aurons achevé notre programme initial. En même temps, ce que nous avons dit jusqu'ici se trouvera corroboré par à ce que nous allons exposer, et l'on verra encore plus clairement qu'il en est ainsi ; car ce qui est vrai doit s'accorder de bout en bout avec soi-même[24].

Les trois éléments (*a*), (*b*) et (*c*) énumérés dans ces deux passages dessinent le programme[25] d'un type de recherche spécifique que, prenant modèle sur Jacques Brunschwig[26], j'appellerai l'analytique. De même que la topique est l'ensemble des compétences que l'on acquiert en lisant les *Topiques*, et se distingue de la dialectique proprement dite parce qu'elle est une étude préparatoire à la pratique de la dialectique, l'analytique est la compétence que l'on acquiert en étudiant les *Analytiques*. Elle se distingue de la même façon de la pratique de la science, et plus généralement de toutes les pratiques qui comportent la construction d'inférences nécessaires (pratiques dont fait partie la dialectique elle-même, comme nous le verrons). Le programme de l'analytique comporte :

(*a*) un premier moment théorique, qui consiste dans la détermination de la totalité des formules de déduction existantes à l'intérieur d'un système déterminé par un certain type de proposition, plus la négation, la quantification et la modalité : c'est ce que font les vingt-cinq premiers chapitres ;

(*b*) un moment à la visée plus pratique, ou du moins heuristique : comment découvrir les prémisses (s'il y en a) qui permettent de conclure nécessairement une proposition donnée ;

(*c*) le troisième moment est théorique lui aussi, mais d'une autre façon ; on pourrait dire qu'il est théorique *a posteriori* alors que le premier l'était *a priori*.

24. *Premiers analytiques* I 31-32 et 46b 38 - 47a 9

25. Sur ce point, je me permets de renvoyer à une étude plus détaillée : M. Crubellier, « The programme of Aristotelian analytics », in C. Dégremont, L. Keiff et H. Rückert éd., *Dialogues, Logic and Other Strange Things. Essays in Honor of Shahid Rahman*, Londres, 2008, p. 121-147.

26. J. Brunschwig, « Introduction », in Aristote, *Topiques*, tome I (livres I-IV), texte établi et traduit par J.B., Paris 1967, p. vii-cxliii.

Il s'agit de montrer comment les inférences que nous faisons effectivement (les « syllogismes existants ») peuvent être analysés au moyen des formules établies dans la première partie, afin d'en expliquer l'efficacité ou d'en faire apparaître les éventuelles insuffisances. La thèse des *Premiers analytiques* est que tous les modes d'inférence réellement nécessaires sont contenus dans les trois figures du « syllogisme » et que toutes les formes d'inférences efficaces, et réellement pratiquées par les êtres humains, sont telles en raison d'une parenté avec l'une ou l'autre les formules syllogistiques en question.

On voit que le mouvement de l'analytique aristotélicienne est régressif : il ne va pas d'un ensemble de prémisses vers les conclusions que l'on peut en tirer, mais d'une proposition donnée ou « proposée », vers les prémisses qui permettent de l'établir. Le titre des *Analytiques* correspond bien à cette démarche : *analuein* veut dire décomposer un tout dans les parties dont il est constitué ; un usage aristotélicien caractéristique indique la façon dont les objets physiques s'analysent dans les quatre éléments. Un autre usage, connu d'Aristote, désigne la méthode d'analyse des géomètres, qui consiste à ramener un problème à des constructions plus simples et surtout déjà connues. Il existe d'ailleurs une certaine ressemblance entre cette méthode et le programme analytique en logique. Dans les *Analytiques*, le verbe *analuein* est employé pour désigner quatre opérations. La première est celle qui consiste à décomposer une conclusion en deux prémisses en déterminant le moyen terme adéquat. Cette opération est la grande innovation théorique des *Premiers analytiques* et, comme nous le verrons, elle joue également un rôle essentiel dans les *Seconds*. Les autres usages du terme indiquent :

- la décomposition d'une argumentation complexe en une chaîne de syllogismes élémentaires (il s'agit alors d'une itération de l'opération précédente),
- la traduction en formules syllogistiques d'un argument énoncé dans le langage naturel,
- et enfin l'explication d'un cas d'inférence effective au moyen des formules syllogistiques, conformément au point (*c*) du programme de l'analytique.

Dans cette perspective, on voit comment les *Seconds analytiques* s'intègrent au projet des *Premiers*. De même qu'à la fin du livre II des *Premiers analytiques*, Aristote entreprend de montrer que les inférences rhétoriques peuvent se ramener aux modèles déductifs qu'il a présentés, de même les *Seconds* présentent l'analytique propre à la connaissance scientifique. Il s'agit ici

encore d'un programme régressif qui va de la conclusion aux prémisses, mais cette fois en tenant compte des exigences qui définissent un type de connaissance particulièrement claire et certaine, la connaissance scientifique. Les prémisses d'une démonstration scientifique doivent être vraies, premières et immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et causes de la conclusion[27]. Ces exigences sont introduites à partir d'une définition qui exprime une notion commune de la science — qui se donne en fait comme une explicitation de la signification ordinaire du verbe *savoir* :

> Nous pensons connaître scientifiquement quelque chose (…) lorsque nous pensons connaître la cause qui fait que la chose est, savoir que c'est bien la cause de cette chose, et que nous pensons que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est[28].

Il est à remarquer que cette définition ne contient pas la notion de démonstration. Celle-ci sera construite, précisément sur la base de ces exigences, au cours du traité : la thèse des *Seconds analytiques* est que la forme du savoir scientifique — tel qu'il peut être exposé par quelqu'un qui le possède — est la démonstration. Cela implique d'une part des prémisses vraies et premières, ou du moins démontrables en s'appuyant sur des propositions vraies et premières, et d'autre part des déductions rigoureuses et nécessaires. Deux éléments importants des *Premiers analytiques* sont investis dans les *Seconds* : (*a*) pour être rigoureuses, les démonstrations doivent se rattacher aux formules déductives décrites dans le premier livre des *Premiers* ; (*b*) toute découverte scientifique consiste dans la détermination du moyen terme adéquat[29] et le moyen terme d'une démonstration scientifique indique la cause du fait énoncé dans la conclusion[30].

Si l'on ajoute à ces éléments d'interprétation les déclarations explicites d'Aristote au début des *Premiers* et à la fin des *Seconds*[31], il paraît impossible d'ignorer l'étroite solidarité qui existe entre les deux traités au sein d'un programme scientifique défini, unifié et cohérent.

Malgré tout, le plan d'ensemble des *Seconds*, et plusieurs indices de composition littéraire, montrent qu'ils ont été conçus comme un traité distinct, ayant son unité propre. Il y a d'abord une division très apparente en deux grandes unités correspondant aux deux livres, l'une portant sur la démonstration et l'autre sur la définition, chacune étant bien individualisée

27. *Seconds analytiques* I 2, 71b 19-22.
28. *Seconds analytiques* I 2, 71b 9-12.
29. *Seconds analytiques* II, 1-2.
30. *Seconds analytiques* II, 11.
31. Voir les passages cités plus haut, note 9.

par une introduction bien écrite et d'un certain poids philosophique. En dépit de ce plan manifeste fondé sur une sorte de division des matières, il faut remarquer que la question du moyen terme, et avec elle la perspective caractéristique des *Premiers analytiques*, n'est jamais perdue de vue : voir en particulier la longue démonstration des chapitres 19-23 du livre I (qui tend à montrer que les démonstrations scientifiques peuvent être rendues complètes, ce qui signifie qu'elles sont — non seulement en fait, mais aussi en droit — d'une longueur finie, c'est-à-dire que le nombre de moyens termes est lui-même fini), ainsi que les passages déjà cités du début du livre II. De même, la distinction des figures est invoquée en plusieurs passages importants du livre I[32].

Mais il y a encore une autre lecture possible, puisque l'ensemble des analyses des *Seconds analytiques* se développe en quelque sorte sous la pression d'une objection que l'on peut appeler (malgré l'anachronisme) « sceptique », et qui est énoncée au chapitre 3 du livre I sous la forme d'un dilemme :

> Certains, donc, du fait qu'il faut connaître scientifiquement les prémisses premières, sont d'avis qu'il n'y a pas de science, certains autres sont d'avis qu'il y en a une, mais qu'il y a des démonstrations de toute chose. Aucune de ces positions n'est vraie, et il n'est pas nécessaire que ce soit l'une ou l'autre[33].

Le dilemme suit immédiatement : ou bien on affirme qu'il faut démontrer, et on est alors conduit à une régression infinie ou à des « démonstrations » circulaires qui en fait ne démontreraient rien ; ou bien on admettra certaines prémisses sans démonstration, ce qui fragilise toutes les conclusions qu'on voudra en tirer. Ailleurs, Aristote se réfère à l'objection de Ménon : ou bien on n'apprendra rien, ou bien on apprendra ce que l'on sait déjà[34] ; au dernier chapitre des *Seconds analytiques*, il énonce le dilemme suivant :

> Il apparaît donc qu'il n'est possible ni de posséder cette connaissance < des premiers principes >, ni qu'elle se forme en nous si nous sommes ignorants et si nous ne sommes dans aucun état cognitif[35].

Toutes ces objections reprennent, sous des formes diverses, le questionnement de Platon sur les fondements de la connaissance scientifique. Aristote, on le sait, répond à cette difficulté en établissant qu'il existe des démonstrations

32. En particulier le chapitre 14 et les chapitres 19 à 23.
33. *Seconds analytiques* I 3, 72b 5-7
34. *Seconds analytiques* I 1, 71a 29-30 ; cf. *Ménon*, 80d-e.
35. *Seconds analytiques* II, 19, 99b 30-32.

complètes, et aussi en montrant, au tout dernier chapitre, comment nous pouvons avoir une connaissance des termes premiers suffisamment fiable et solide pour édifier une connaissance scientifique.

Il paraît donc assez clair que les *Seconds analytiques* ont été conçus comme un traité indépendant, dans lequel Aristote reprend à son compte le projet de l'épistémologie platonicienne, tout en le renouvelant en grande partie, puisqu'ils s'intègrent en même temps dans le programme, entièrement original, des *Premiers analytiques*. Auquel de ces deux aspects faut-il donner la priorité ? Il est difficile de le dire. Les *Seconds analytiques*, tels que nous les lisons aujourd'hui, présupposent évidemment le contenu des *Premiers,* comme le montrent le rôle important du moyen terme et les références aux trois figures syllogistiques. Cela n'empêche pas que les préoccupations épistémologiques aient pu jouer un rôle déterminant dans la forme prise par le projet analytique. Mais celui-ci a d'autres racines plus anciennes, comme le montre sa parenté avec les *Topiques*.

Dès lors, en effet, que l'on décrit l'objectif des *Analytiques* comme la recherche de prémisses, on le rapproche considérablement de celui des *Topiques*, que les premières lignes du premier chapitre annoncent en ces termes :

> Le présent traité se propose de trouver une méthode qui nous rendra capables de syllogiser sur tous les sujets qui peuvent se présenter en prenant appui sur des idées admises (…)[36].

On remarquera les ressemblances avec la formule qui annonce le second moment des *Premiers Analytiques* : « comment nous pourrons nous-mêmes trouver aisément des syllogismes appropriés à toute question qui nous serait proposée ». Jacques Brunschwig décrit d'ailleurs de façon très pertinente les lieux dialectiques, dont l'exposition forme le corps des *Topiques*, en disant que « le lieu est (…) *une machine à faire des prémisses à partir d'une conclusion donnée* »[37] — une formule qui pourrait s'appliquer aussi bien aux figures et aux modes syllogistiques des *Premiers analytiques*.

3. La recherche des prémisses : les lieux dialectiques

Il y a cependant des différences importantes entre les *Topiques* et les *Analytiques*. Celles que l'on retient le plus souvent sont les suivantes :

36. ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων (…) *Topiques* I 1, 100a 18-20.

37. J. Brunschwig, « Introduction » aux *Topiques*, p. xxxix.

(1) Les *Topiques* s'inscrivent dans le cadre d'un jeu de langage compétitif et réglé, dans lequel le « répondant » doit défendre une thèse face à un « interrogateur » qui dispose de différents moyens pour le prendre en défaut ; la discussion progresse en s'appuyant sur des moments où le répondant donne son accord à des thèses qui lui sont proposées par l'interrogateur et qu'il devra assumer dans la suite de la discussion. Les premières pages du livre I font expressément référence à cette situation ; la fin du traité (le dernier chapitre du livre VII et l'ensemble du livre VIII) y revient en détail, expliquant « comment il faut interroger et comment il faut organiser l'interrogation dans son ensemble »[38]. Les *Topiques* se placent à peu près constamment au point de vue de l'interrogateur, même si la première phrase mentionne aussi le point de vue du répondant, annonçant que la méthode qu'on va présenter « rendra capable de produire des syllogismes (…) sur tous les sujets qui peuvent se présenter, comme aussi, *lorsque nous aurons nous-mêmes à répondre d'une affirmation*, de ne rien dire qui lui soit contraire »[39]. Il est sans doute très utile pour un défenseur d'étudier attentivement un manuel de l'assaillant, mais cela n'est probablement pas suffisant. Alors que les *Topiques* ne proposent rien d'autre au défenseur que la vigilance pour éviter de s'exposer à une attaque, les *Réfutations sophistiques* lui apportent un complément, en exposant une méthode efficace pour repérer les faiblesses des attaques adverses. Il s'agit de montrer que la réfutation proposée par l'interrogateur n'est pas une vraie réfutation, soit parce qu'elle n'est pas logiquement contraignante, soit parce que la conclusion qu'elle démontre ne contredit pas la thèse du répondant. La position particulière du traité par rapport aux *Topiques* tient donc au fait qu'il en représente la contrepartie, sous la forme d'un manuel du défenseur.

A l'opposé de ce caractère agonistique marqué des *Topiques*, l'analytique se présente comme une théorie neutre par rapport à toute forme de pratique, qui examine simplement les possibilités et les liaisons qui existent en puissance entre des propositions considérées simplement du point de vue de leur forme et de leur vérité ou fausseté.

Cette opposition est certainement à nuancer. Les *Analytiques* contiennent des allusions à des situations typiquement dialectiques : attaquer une thèse ou la défendre, questionner et répondre, poser des prémisses d'un commun accord[40]. Inversement, le corps des *Topiques* (les livres II à VII) n'y fait guère référence : il est surtout constitué d'analyses et de préceptes qui servent eux

38. Selon le résumé que l'on trouve au chapitre 34 des *Réfutations sophistiques*, lignes 183b 10–12. La phrase se poursuit par : « (…) ainsi que les réponses et les résolutions à opposer aux syllogismes < de l'adversaire > » — mais cette partie du programme est propre aux *Réfutations*, comme on va le voir.

39. *Topiques* I 1, 100a 19-21.

40. Ces allusions sont surtout concentrées dans les *Premiers analytiques* : dans le second moment

aussi (comme dans l'analytique) à établir l'existence de liaisons entre des propositions. Plus précisément, le programme de la topique est apagogique : étant donné une thèse proposée, il s'agit de trouver une autre proposition qu'il suffit de faire admettre par l'interlocuteur pour le contraindre pratiquement à admettre aussi la thèse proposée[41]. Le traité contient donc les éléments de ce qu'on pourrait appeler une analyse topique, préparatoire à la pratique de la dialectique. Ajoutons que la construction et l'usage des lieux, elle non plus, ne représente certainement pas la totalité de la dialectique. Pour ne prendre qu'un exemple, la construction et l'exploitation méthodique des apories constituent certainement un autre aspect de la compétence dialectique, bien attesté à la fois par les nombreux d'exemples d'investigation « diaporématique » que l'on trouve dans le corpus et par des textes où Aristote fait allusion à une méthode pour le bon examen des difficultés (en particulier le livre B de la *Métaphysique*), méthode qui n'est mentionnée qu'en passant dans les *Topiques*. Il faut donc sans doute concevoir la dialectique aristotélicienne comme un ensemble plus vaste, dont les *Topiques* ne contiennent que la partie qui a trait à la recherche des prémisses.

(2) L'argumentation dialectique s'appuie sur des propositions « généralement admises », les *endoxa*, qui sont des opinions effectivement partagées par les deux interlocuteurs sur la base de la communauté sociale à laquelle ils appartiennent tous deux, ou empruntées à des autorités extérieures sur la base de leur reconnaissance sociale constatée ou probable. C'est ce que nous faisons lorsque, dans le cadre d'une discussion éthique, politique ou philosophique, nous nous référons, par exemple, à des lois physiques ou à des faits naturels que nous n'avons jamais constatés par nous-mêmes et que nous serions bien incapables d'établir ou de justifier. L'endoxalité est-elle seulement un ersatz d'une connaissance claire et assurée de la vérité ? C'est ce que semble admettre la tradition scolastique qui oppose simplement le syllogisme dialectique au syllogisme scientifique. Mais elle comporte d'autres aspects. En particulier, l'existence de ces croyances communes est présupposée par le fait même de la communication et de la signification[42] ; or la communication et la signification reposent sur des règles, qui peuvent fonder, comme on va le voir, une pratique réglée de la topique.

Mais les *Premiers analytiques*, ici encore, sont entièrement neutres à l'égard du contenu, de l'origine ou du statut épistémique des propositions qu'ils

du traité (I, 27-31) sur la recherche des prémisses ; dans la section sur la réduction (fin du livre I), dans les chapitres 16 à 21 du livre II, qui analysent « l'erreur », apparemment en vue de la réfutation, et dans la toute dernière section (II, 23-27) consacrée aux arguments rhétoriques.

41. Sur l'*apagôgè*, voir *Premiers analytiques* II 25.

42. C'est pourquoi la première question que pose Socrate à propos du jeune esclave de Ménon est : « Il est grec et il parle grec ? » (*Ménon*, 82b).

examinent, que ce soit comme conclusions ou comme prémisses.

(3) Le dispositif des *Analytiques* est remarquablement léger. Le geste essentiel est la position du moyen terme. Cela s'accompagne d'une réflexion sur la position des trois termes sur une échelle extensionnelle. A partir de là, Aristote reconduit toute déduction nécessaire à un petit nombre de modèles caractérisés par trois traits : extension, quantification et négation (plus la modalité, qui a sans doute été ajoutée après coup). Le corps des *Topiques,* au contraire, se présente comme une longue liste de formules qui semblent avoir découvertes empiriquement et qui ne présentent guère d'unité systématique (il est cependant important, à ses yeux, que la liste soit de longueur finie et que les éléments qui la composent puissent être mémorisés sans trop de peine[43]). Dans la conclusion des *Réfutations sophistiques*, Aristote remarque à propos des auteurs qui ont écrit avant lui sur l'argumentation, qu'ils sont comme quelqu'un qui, après avoir annoncé qu'il allait vous enseigner la cordonnerie, se contenterait de vous livrer des chaussures de toutes sortes[44]. Mais il faut bien reconnaître que les livres II à VII des *Topiques* ressemblent encore beaucoup à un magasin de chaussures.

L'origine et la nature exacte de la notion de lieu restent énigmatiques. Aristote ne la définit nulle part, mais il en parle très naturellement, comme de quelque chose que son lecteur connaît à coup sûr. Le terme est paradoxalement rare dans les *Topiques* et plus fréquent dans la *Rhétorique* ; le dernier chapitre des *Topiques* propose d'ailleurs une analogie entre les lieux de la dialectique et les représentations spatialisantes utilisées dans la mnémotechnique :

> De même, en effet, que les lieux déposés seuls dans la mémoire nous font souvenir des choses elles-mêmes, de même ces < formules > nous rendront plus aptes à produire des syllogismes, du fait que l'on dirige ses regards vers ces principes, qui sont en nombre fini[45].

Mais, d'après cette analogie, l'invention de la méthode des lieux ne représente pas seulement une extension du procédé mnémotechnique. Elle comporte un changement qualitatif décisif, car il ne s'agit plus seulement, pour l'orateur en action, de retrouver sur le champ ce qu'il a prévu de dire et l'ordre dans lequel il a prévu de le dire, mais de découvrir ce que l'on peut et doit dire en faveur d'une certaine cause.

Il est probable que la notion commune de « lieu » à laquelle Aristote se réfère ainsi ne se limitait pas seuls lieux dialectiques. Etant donné que les lieux sont

43. Voir *Topiques* VIII 14, 163b 28-32.
44. *Réfutations sophistiques* 34, 184a 4-8.
45. *Topiques* VIII 14, 163b 28-32.

des modèles qui tendent vers une certaine généralité, mais retiennent toujours un élément de contenu, on peut concevoir une hiérarchie de lieux, allant des plus universels (ceux de la dialectique, qui peut s'étendre à tout le champ de la curiosité humaine) à des lieux plus spécialisés qui relèvent de la rhétorique, voire de chacun des genres rhétoriques. La rhétorique se distingue en premier lieu par son caractère éthique (au sens défini plus haut, c'est-à-dire lié à l'action) ; c'est pourquoi elle se concentre sur des « lieux du possible » et sur des « lieux du bien et du mal »[46]. Les genres délibératif et judiciaire impliquent en outre une matière de connaissances spécialisées : ainsi, pour l'homme politique, la connaissance de la cité, de sa situation présente (géographie, économie, etc.) et de son histoire[47] ; la rhétorique judiciaire quant à elle doit s'appuyer sur des vérités psychologiques générales[48] ; l'une et l'autre enfin une bonne connaissance et une compréhension empirique des opinions reçues ou autorisées au sujet du bien et du mal.

Doit-on dire pour autant que l'on passe insensiblement, par une gradation continue, des lieux les plus spécialisés aux plus communs et de la rhétorique à la dialectique ? Il y a en fait une frontière, dont il n'est pas toujours facile de suivre le tracé mais qui est nette au moins dans son principe : alors que les lieux rhétoriques s'appuient toujours, au moins en partie, sur ce qui est le cas, les lieux proprement dialectiques portent moins sur les faits et les choses dont on parle que sur le sens des expressions que l'on utilise pour en parler. On peut s'en rendre compte sur l'exemple des lieux qui portent sur les choix et les valeurs. Dire que *le contraire d'un mal est vraisemblablement un bien* est un lieu dialectique ; dire que *ce qui nuit à nos ennemis est probablement un bien pour nous* suppose que l'orateur soit en mesure de déterminer qui sont vraiment nos ennemis, et de quelle façon il est possible de leur nuire : c'est un lieu rhétorique.

La discussion politique ou judiciaire semble présupposer un accord sur ce qui est bien et ce qui est mal ; même là, à vrai dire, on peut aller encore un peu plus loin : la *Rhétorique* reconnaît que certains biens peuvent faire l'objet de contestations (ils sont *amphisbetesima*). Or même ces notions controversées du bien et du mal peuvent être discutées de façon rationnelle, si on les met en relation avec une notion (endoxale) de ce que peut ou doit être « le bien » ; mais ce faisant, on passe du côté des significations, on a franchi la frontière entre rhétorique et dialectique. Mais cette distinction entre lieux dialectiques et lieux rhétoriques, que l'on peut inférer à partir de la pratique d'Aristote et des exemples qu'il donne, n'est formellement énoncée nulle part.

46. Lieux du possible : *Rhétorique* II, 19 ; lieux du bien et du mal : *Rhétorique* I, chap. 5 à 7.
47. Voir *Rhétorique* I, chapitres 4 et 8.
48. Voir *Rhétorique* II, chapitres 2 à 17.

4. La force probante des lieux

L'analytique se distingue aussi de la doctrine exposée dans les *Topiques* par une définition beaucoup plus nette et plus stricte de la *force probante* d'un argument ; j'entends par là ce qui permet de tirer une conclusion et de l'imposer à son interlocuteur. On a souvent remarqué — pour s'en étonner — que la définition du « syllogisme » donnée au début de chacun des deux traités est à peu près la même :

> Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines < propositions > étant posées, une < proposition > distincte de celles qui ont été posées s'ensuit nécessairement, du fait que celles-là sont[49].

J'ai défendu ailleurs[50] la thèse qu'en dépit de différences formelles manifestes dans la description de ce qui peut être reconnu comme un « syllogisme », le mot *sullogismos* a probablement le même sens d'un bout à l'autre de l'Organon, et peut-être dans l'ensemble du corpus aristotélicien. La notion est probablement d'origine platonicienne ou académique et désigne un moment crucial dans le jeu dialectique : celui où l'interrogateur récapitule l'ensemble des réponses fournies par son interlocuteur (*sullogizesthai*[51] signifie d'abord « compter ensemble », « faire l'addition ») et montre que celui-ci est désormais contraint de lui céder du terrain :

> L'induction est plus persuasive, plus éclairante, plus familière selon la perception et commune à la plupart des hommes, alors que le *sullogismos* est plus contraignant et plus efficace face à ceux qui aiment à contredire[52].

Comme l'explique Robin Smith[53], la thèse centrale du livre I des *Premiers analytiques* est précisément que tout *sullogismos* (au sens d'Aristote) est un « syllogisme » dans notre sens du mot, c'est-à-dire qu'on peut rendre compte de toute inférence contraignante en montrant qu'elle se ramène à l'une des trois figures canoniques présentées dans le traité[54].

49. *Topiques* I, 1, 100a 25-27 ; *Premiers analytiques* I, 1, 24b 18-20.

50. Voir M. Crubellier, « Y a-t-il un "syllogisme topique" chez Aristote ? », in J. Biard et F. Mariani Zini éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz,* Turnhout, 2009 ; et M. Crubellier, « Du *sullogismos* au "syllogisme" », *Revue Philosophique*, 136, 2011, p. 17-36, pour une argumentation plus complète.

51. Ce verbe est employé au moins une fois par Platon avec ce sens spécial : *Gorgias*, 478e.

52. *Topiques* I, 12, 105a 16-19.

53. R. Smith, « Introduction », in Aristotle, *Prior Analytics*, Indianapolis 1989 (p. xiii-xxxi), p. xv-xvi.

54. Cela doit s'entendre d'inférences complexes, à plusieurs prémisses (ce qui est spécifié dans la définition du *sullogismos*) ; autrement, comme me le fait remarquer Julie

Pour le dire d'un mot, la force probante de ces figures tient à leur caractère de nécessité formelle. Car les différences entre la topique et l'analytique mentionnées dans la section précédente sont liées à une quatrième, plus fondamentale : quoique les lieux dialectiques et les figures du syllogisme soient, les uns comme les autres, des règles d'usage général pour la recherche des prémisses, ils ne présentent pas le même type d'abstraction. Les *Analytiques* ne sont pas simplement plus universels que les *Topiques*, ils sont universels d'une façon entièrement différente. L'abstraction des lieux correspond à une très grande généralité, alors que le caractère abstrait des figures syllogistiques tient à leur caractère formel, attesté notamment par l'emploi de lettres (qui peuvent représenter n'importe quel concept ou objet). Certes, Aristote n'est pas un formaliste au sens moderne du terme, si l'on entend par là le rejet de toute préoccupation sémantique, ou la thèse que la signification d'un terme ou d'un opérateur se réduit à l'usage que l'on en fait. Mais les *Premiers analytiques* font apparaître une nécessité propre de l'inférence, nécessité qui repose uniquement sur la forme de l'argument.

Au contraire, les lieux dialectiques, même les plus généraux, retiennent toujours un élément de contenu. Ainsi dans cet exemple, qui énonce la forme générale des arguments que nous appelons « *a fortiori* » :

> Lorsqu'un même attribut est rapporté à deux sujets : s'il n'appartient pas à celui des sujets auquel il est plus vraisemblable qu'il appartienne, il n'appartient pas non plus à celui auquel il est moins vraisemblable qu'il appartienne ; et s'il appartient à celui auquel il est moins vraisemblable qu'il appartienne, il appartient aussi à celui auquel il est plus vraisemblable qu'il appartienne[55].

Bien que la formule ne fasse référence à aucun objet ni à aucun domaine du savoir, et semble pouvoir être adaptée à n'importe quel contenu, l'usage de la notion de vraisemblance, et de degrés de vraisemblance, suppose un certain retour sur le contenu des propositions sur lesquelles porte l'argument et sur les raisons que nous avons de les croire vraies, ainsi qu'un, ou des, critères généraux de vraisemblance. De même dans cet autre exemple, tiré des lieux du préférable :

> Ce qui est par soi la cause d'un bien est préférable à ce qui ne l'est que par accident, par exemple la vertu est préférable à la chance[56].

Brumberg-Chaumont, les conversions sont des inférences nécessaires, et elles ne se ramènent pas aux trois figures.

55. *Topiques* II 10, 115a 6-8

56. *Topiques* III 1, 116b 1-2.

Les notions de cause ou de « par accident » ont elles-mêmes un contenu, si pauvre soit-il, et d'autre part l'application que l'on peut en faire à des situations particulières de choix implique une réflexion sur la nature des biens en question et les caractéristiques propres de la situation.

L'analyse topique se fonde ainsi sur une sorte de sémantique générale, qui repose sur l'idée que chaque prédicat possède, en plus de ce qu'on pourrait appeler son noyau de signification propre (lequel repose sur la façon dont ce prédicat fait, directement ou indirectement, référence au réel), des caractéristiques plus formelles (sémantiques cependant), que l'on peut retrouver de façon analogique dans d'autres prédicats. Pour prendre un exemple, la notion de santé renvoie à un ensemble de faits biologiques, et plus généralement à la vie animale et à la propriété qu'elle a de se déployer selon des normes, de s'en écarter parfois et d'être parfois capable de les restaurer : tout ceci est l'affaire de la physique et de la médecine. Mais le dialecticien remarquera d'abord que la santé est une réalité qui n'existe pas par elle-même, mais présuppose l'existence d'un sujet dont elle est une détermination ; que c'est en outre une détermination qui consiste dans le bon état ou la bonne disposition du sujet ; qu'elle présente une certaine stabilité et permanence ; qu'elle admet un contraire, la maladie, qui peut être définie comme la privation de la santé, et qu'elle admet des degrés (on peut être en plus ou moins bonne santé) ; qu'on peut déterminer certaines circonstances, certains pratiques, comme favorables ou défavorables à la santé, etc. On pourrait dire que ces propriétés le caractérisent en tant que prédicat, elles déterminent quelle sorte de prédicat il est[57]. Elles l'inscrivent dans une sorte d'espace sémantique où il entretient des relations réglées avec d'autres prédicats possibles. A partir de ces relations on pourra engendrer *logikôs* (c'est-à-dire *a priori*) d'autres propositions, conformément au programme apagogique des *Topiques* : un lieu est une formule générale qui permet, à partir d'une proposition du type C, d'engendrer une proposition du type P, telle que, si le répondant admet P, il ne pourra pas faire autrement que d'admettre C.

Dans les *Topiques,* cette analyse semble conduite de façon plus ou moins intuitive et empirique. Il existe cependant des tests sémantiques qui peuvent guider le dialecticien dans sa recherche : ce sont les « instruments dialectiques » exposés dans la seconde partie du livre I (chapitres 15 à 18) : inventorier et distinguer les différents sens des termes, percevoir et classer les différences et les similitudes. On retrouve la plupart de ces tests dans le traité des *Catégories,* qui présente sous une forme plus systématique un

57. Le dialecticien pourra aussi introduire des considérations pratiques et s'interroger pour savoir quel type de bien est la santé, ou encore discuter de la pertinence et des limites des emplois métaphoriques de la notion (en morale, en économie, etc.).

cadre général dans lequel peuvent s'inscrire les analyses du dialecticien[58]. De ce point de vue, il faut sans doute accorder crédit, comme le fait Richard Bodéüs[59], aux sources anciennes qui rapportent que les *Catégories* étaient également intitulées *Avant les Lieux* ou *Introduction aux Topiques* (*Pro tôn Topôn*, *Pro tôn Topikôn*) ; c'était peut-être là — telle est en tout cas l'opinion de Bodéüs — leur titre originel. Cette façon de voir le traité permet de rendre compte :

- de la présence dans les *Catégories* de deux chapitres consacrés aux relations d'opposition et à celles d'antériorité-postériorité et de simultanéité, qui sont cruciales dans la constitution de réseaux de prédicats ;

- de la différence frappante entre les chapitres des *Catégories* et ceux de *Métaphysique* Δ qui portent sur les mêmes notions (substance, quantité, relation, qualité, opposition, antériorité, avoir) : alors que les textes de la *Métaphysique* cherchent à déterminer *de quoi l'on parle* lorsqu'on emploie les termes de « substance » ou de « quantité », etc., les *Catégories* se demandent *comment on emploie* les termes qui rentrent dans ces rubriques, et cherchent à déterminer ce qu'on pourrait appeler leurs « propriétés topiques » : admettent-ils des degrés ? ont-ils un contraire ? etc.

On pourrait aussi décrire les chapitres centraux (5 à 9) des *Catégories* en disant qu'ils développent, en les croisant, deux éléments importants du livre I des *Topiques*[60] : ils appliquent méthodiquement les « instruments dialectiques » des chapitres 15 à 18 aux principaux types de prédicats énumérés au chapitre 9 (la liste des « dix catégories ») et ils produisent ainsi des formules générales pour l'usage des prédicats de chacun de ces types. Le traité s'inscrit donc directement dans le projet de la topique aristotélicienne, alors que sa portée ontologique — qui est réelle — est en quelque sorte oblique.

Aristote ne s'exprime pas plus clairement au sujet du statut épistémologique des lieux. Ils sont présentés implicitement comme efficaces — de fait, leur efficacité est la raison d'être de toute l'entreprise des *Topiques*. Mais cette efficacité est distinguée de techniques manipulatrices telles que celles qui sont décrites dans les *Réfutations sophistiques* ; même les conseils de « dissimulation » (*krupsis*) qui apparaissent çà et là dans les *Topiques* ne font pas non plus partie des lieux. Ceux-ci ont donc une force probante, mais

58. Voir sur ce point, voir M. Crubellier et P. Pellegrin, « Introduction aux *Catégories* », in Aristote, *Catégories. Sur l'Interprétation*, Paris, 2007 (p. 51-87), p. 63-65.

59. R. Bodéüs, « Introduction », *in* : Aristote, *Catégories*, texte établi et traduit par R.Bodéüs, Paris, 2001 (p. vii-ccxviii), p.xxiv-xli.

60. Sans que cela implique d'hypothèse quant aux relations chronologiques et littéraires entre les deux textes, car une « Introduction aux *Topiques* » pourrait aussi bien avoir été écrite après qu'avant l'œuvre elle-même. On pourrait aussi considérer les *Catégories* comme une variante du livre I, ou d'une partie du livre I, des *Topiques*.

Aristote n'en indique pas clairement le fondement. Il est instructif, de ce point de vue, de comparer la situation des *Topiques* avec le traitement qu'il réserve aux modes syllogistiques dans les *Premiers analytiques* : ceux des deuxième et troisième figures sont démontrés grâce à la première, et les modes de la première sont à leur tour ramenés à *Barbara*. Il est vrai que la validité de celui-ci est simplement présupposée, mais on est frappé par cet effort de mise en ordre et d'unification, alors que dans les *Topiques* les lieux sont abandonnés à leur pluralité initiale — ils sont tout au plus classés —, et en général ne sont pas justifiés.

On pourrait tenter d'expliquer cette nonchalance en remarquant que les lieux occupent une position intermédiaire entre le sémantique et le formel. Ce sont des propositions qui ont un certain contenu ; mais ce contenu porte moins sur les faits et les choses dont on parle que sur le sens des expressions que l'on utilise pour en parler. On peut donc se permettre de présumer l'accord du répondant à leur sujet, et c'est ce que l'on fera généralement. Cela dit, quelques passages des *Topiques*[61] suggèrent que le recours à un lieu peut faire difficulté, puisqu'ils conseillent, dans certains cas, de s'en assurer « à partir d'une induction »[62]. Les formules employées par Aristote contiennent le verbe *lambanein* ; c'est le terme qui est généralement employé pour dire que l'on « posera » une prémisse, ou qu'on « l'obtiendra ». Il semble donc que la légitimité du lieu, dans de tels cas, repose sur l'accord donné par le répondant. Mais il ne s'agit pas d'une règle générale ; le cas le plus fréquent est celui où l'inférence fondée sur le lieu est considérée *a priori* comme contraignante.

5. Le cas de l'*Interprétation*

Dans les pages qui précèdent, je n'ai pas mentionné le traité de *l'Interprétation*. Ce traité paraît relativement isolé au sein de l'Organon. On n'y trouve pas de mention du syllogisme, ni de l'induction ou de la définition. Par ailleurs, c'est probablement un ouvrage assez tardif, comme on peut l'inférer du fait qu'il contient une présentation systématique et développée des modalités et qu'il cite non seulement les *Topiques*, mais aussi les (*Premiers*) *Analytiques*, peut–être aussi la *Rhétorique* et la *Poétique*, ainsi que le *Traité de l'âme*. Enfin, s'il est permis d'introduire un critère moins objectif, il est remarquable par la finesse de ses analyses et par leur portée philosophique.

61. *Topiques* II 8, 113b 15-24 et 27-34 ; II 10, 114b 37 - 115a 6 ; IV 2, 122a 10-19 ; et IV 3, 123b 2-7.

62. Dans plusieurs passages des Dialogues, Platon montre Socrate utilisant l'induction pour présenter à ses interlocuteurs des propositions abstraites, par exemple sur les contraires (*Phédon*, 69e - 70c) ou sur les relatifs (*République* IV, 437b - 438e).

L'*Interprétation* ne comporte ni introduction ni récapitulation indiquant les buts de la recherche. Il est clair, en tout cas, que sa démarche n'est pas régressive. Au contraire, elle semble soigneusement construite selon un plan progressif qui va des éléments de base du discours (nom, verbe, proposition) à l'affirmation / négation et à la quantification, puis à une théorie des rapports de contradiction et de consécution entre les propositions constituées à partir de ces éléments. Par contre, elle ne contient rien sur la conclusion ni sur la réfutation. Il est vrai que les *Catégories* elles aussi suivent un plan progressif, au moins dans leurs premiers chapitres, ce qui ne nous a pas empêché de reconnaître leurs liens avec les *Topiques*. Peut-on concevoir, de la même façon, que l'*Interprétation* représente une recherche qui s'inscrirait, fût-ce de façon subordonnée et accessoire, dans le projet de l'un des grands traités de l'Organon ?

C. W. A. Whitaker a récemment remis en cause le classement traditionnel, tout en conservant l'idée que l'*Interprétation* doit remplir une certaine fonction à l'intérieur de la collection. Il montre que son objet principal, développé dans les chapitres 7 à 14, n'est pas simplement de faire une théorie de la proposition, mais d'étudier les couples de propositions contradictoires. Il en conclut que l'*Interprétation* est « orientée vers les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* »[63], parce que le but de la discussion dialectique est la réfutation d'une thèse. Son interprétation des contenus du traité et de ce qui fait son unité d'ensemble est certainement correcte ; mais il me semble que la conclusion qu'il en tire ne s'impose pas. Il est vrai que la contradiction joue un rôle essentiel dans les situations dialectiques et donc dans la méthode dialectique. Mais elle n'est guère présente, et surtout elle n'est pas thématisée en tant que telle dans les *Topiques*. Elle apparaît davantage dans les *Réfutations Sophistiques*(puisque l'un des critères de la réfutation fallacieuse est qu'elle démontre une proposition qui semble être, mais n'est pas réellement, la contradictoire de la thèse proposée). Mais en fait elle joue un rôle au moins aussi important dans les *Analytiques*, où de nombreuses démonstrations — non parmi les quatorze modes concluants eux-mêmes, mais parmi les démonstrations qui servent à en établir la validité — font intervenir la contradictoire de l'une des propositions que l'on examine. Ainsi le *modus tollens* : si *p* implique *q* , alors *non q* implique *non p* ; or cette formule ne peut être appliquée que si l'on sait déterminer correctement les propositions *non p* et *non q* , ce qui ne va pas de soi dès que les propositions *p* et *q* intègrent des quantificateurs ou des opérateurs modaux. C'est précisément à ce genre de difficulté que s'attaquent les chapitres 10 à 14, de sorte que

63. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's* De Interpretatione : *Contradiction and Dialectic*, Oxford, 1996, p. 182.

leurs résultats sont certainement plus utilisés dans les *Analytiques* que dans les *Topiques*. L'*Interprétation* met d'ailleurs explicitement en forme tout l'équipement logique que l'on trouve dans les *Analytiques* : la quantification, la négation et la modalité, qui ne sont utilisées qu'intuitivement dans les *Topiques*. En ce sens, le classement traditionnel est défendable et on pourrait considérer l'*Interprétation* comme un préliminaire à l'étude des *Analytiques*, un peu comme nous l'avons fait pour les *Catégories* par rapport aux *Topiques*. Le rapport est cependant moins étroit, et l'*Interprétation* paraît philosophiquement plus ambitieuse que les *Catégories*. Compte tenu de sa date relativement tardive, on pourrait imaginer aussi que cette analyse méthodique des couples de propositions contradictoires était un travail préparatoire à l'examen d'un problème qu'Aristote rencontre à plusieurs reprises dans les *Analytiques*, celui de la preuve « par l'impossible » ou « par réduction à l'impossible ». Il voit clairement qu'il s'agit d'une forme d'inférence contraignante — et de ce fait elle peut servir à un *sullogismos* dialectique —, mais il reconnaît qu'elle ne peut pas être ramenée à une formule syllogistique standard[64], et il est incertain sur sa valeur proprement épistémologique[65].

Je terminerai en suggérant une expérience de pensée[66] : comment lirions-nous l'*Interprétation* si d'aventure, au lieu de l'inclure dans l'Organon, la tradition nous l'avait transmise parmi les *Petits traités d'histoire naturelle* ? Après tout, son titre pourrait aller dans ce sens, puisque le mot *hermeneia* (que les Modernes rendent, faute de mieux, par « interprétation ») est employé par Aristote, surtout dans les traités zoologiques, pour désigner la façon dont un être vivant communique de façon signifiante avec ses semblables. On aurait alors une sorte d'histoire naturelle de la dialectique qui, en partant des éléments de base de l'expression vocale, explorerait méthodiquement la sémantique de la négation afin d'éclairer les rapports complexes de l'animal-homme avec les choses et les faits dont il parle et avec la vérité.

64. *Premiers analytiques*, I 44, 50a 29-38.

65. *Seconds analytiques*, I 26.

66. Ce faisant, je n'ai pas l'intention de proposer sérieusement un autre classement de l'*Interprétation*, mais de souligner que, par son contenu et ses implications philosophiques, cette œuvre inclassable déborde ce qu'on trouve dans les autres traités de l'Organon.

La postérité de la classification aristotélicienne des syllogismes aux II^e^ et III^e^ s. : vers un *Organon* long ?

Jean-Baptiste Gourinat[*]

Dans les commentaires néoplatoniciens du VI^e^ s., trois conceptions de l'*organon* aristotélicien se font concurrence : l'*organon* court, identique au nôtre, défendu par Ammonius[1], l'*organon* long, défendu par Olympiodore et Élias[2], et rappelé par Philopon[3], et qui comprend une séquence complète composé des *Catégories*, de l'*Interprétation*, des *Premiers analytiques*, des *Seconds analytiques*, des *Topiques*, des *Réfutations sophistiques*, de la *Rhétorique*, et de la *Poétique*, et enfin un *organon* que je serais tenté de qualifier de « mi-long », et qui comprend les mêmes traités à l'exception de la *Poétique*. C'est la version défendue alors par le seul Simplicius[4]. Or cet *organon* mi-long n'est pas une invention de Simplicius, puisqu'il semble bien être en fait celui qui prévalait au II^e^-III^e^ s. chez certains auteurs comme Alcinoos et Galien, tandis qu'Alexandre d'Aphrodise tend implicitement à

*. Je remercie très vivement Julie Brumberg pour son invitation au colloque sur « L'*Organon* dans la *translatio studiorum* », et pour sa relecture attentive. Sauf mention contraire, toutes les traductions de textes grecs et latins sont les miennes.

1. Voir Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius*, éd. A. Busse, Berlin, 1895, p. 5, 13-30 : *Catégories*, *Interprétation*, *Premiers analytiques*, *Seconds analytiques*, *Réfutations sophistiques*. Les *Topiques* sont curieusement absents de cette liste, mais on les retrouve dans le commentaire des *Premiers analytiques*, qui restitue la séquence complète : *Catégories*, *Interprétation*, *Premiers analytiques*, *Seconds analytiques*, *Topiques, Réfutations sophistiques* (Ammonius, *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, éd. M. Wallies, Berlin, 1899, p. 1, 9-2, 18 et p. 3, 36-4, 7).
2. Olympiodore, *Prolegomena*, éd. A. Busse, Berlin, 1902, p. 8, 4-10 ; Élias, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. A. Busse, Berlin, 1900, p. 116, 29-117, 14.
3. Philopon, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. A. Busse, Berlin, 1898, p. 8, 14.
4. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. K. Kalbfleisch, Berlin, 1907, p. 4, 28-5, 1.

le rejeter. Cet *organon* mi-long semble ainsi être le plus ancien modèle de l'*organon*, qui pourrait bien avoir précédé notre *organon* court, tandis que l'*organon* long semble être une invention plus tardive.

Si l'*organon* long est difficile à justifier d'un point de vue aristotélicien et ne l'est par Élias qu'au prix de la mise en évidence d'un « syllogisme poétique » et d'une déconcertante distinction entre les degrés de vérité des prémisses, l'*organon* court comme l'*organon* mi-long sont tous les deux beaucoup plus facilement justifiables à partir des textes d'Aristote. De fait, si, comme on le sait, Aristote n'emploie jamais le terme d'*organon*[5], il a plusieurs manières de classer les syllogismes ou les procédures d'argumentation, et ces classifications se font concurrence. Les *Topiques* distinguent trois « variétés » (διαφοραί) de syllogismes, le syllogisme démonstratif, le syllogisme dialectique et le syllogisme éristique. Les *Réfutations sophistiques* distinguent quatre genres (τέτταρα γένη) de « raisonnements dialogués » (τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων) : didactique, dialectique, peïrastique et éristique. Enfin, les *Premiers analytiques* distinguent entre dialectique, apodictique et rhétorique, selon une liste qui n'est pas limitative et qui fait écho à l'articulation fondamentale de la dialectique et de la rhétorique défendue au début de la *Rhétorique*. Ces trois classifications ne sont pas incompatibles, mais elles ne sont pas harmonisées par Aristote lui-même. Selon ce que les commentateurs privilégient, c'est un schéma ou un autre qui ressort, et s'ils cherchent à systématiser tous les textes d'Aristote en les harmonisant, c'est l'*organon* mi-long qui s'impose le plus naturellement. Seule la *Poétique* ne se trouve jamais intégrée dans ce schéma, de sorte que l'*organon* long est la seule forme d'*organon* qui n'a pas d'antécédent chez Aristote lui-même. Le présent article se propose précisément d'examiner comment ce moment-clé de l'histoire de la construction de l'*organon* s'est constitué autour de quelques passages-clés du *corpus* aristotélicien.

5. Bien entendu, il n'est pas tout-à-fait vrai qu'il n'emploie jamais le terme, puisqu'il dit brièvement dans un passage des *Topiques*, VIII, 14, 163b9-11, à propos de la dialectique, que, « en vue de la connaissance et de la sagesse philosophique (τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν) », l'argumentation selon les thèses contraires est un « instrument (ὄργανον) non négligeable » (trad. Brunschwig). En ce sens, la dialectique peut avoir un caractère d'instrument de la philosophie. Mais, il n'a jamais qualifié la « logique » elle-même dans son ensemble d'*organon*. Sur l'invention progressive (?) de la notion d'*organon* en réponse à la classification académico-stoïcienne de la logique comme partie de la philosophie, voir J. Brunschwig, « L'*organon*. Tradition grecque », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, (p. 482-502), p. 482-483.

1. Les classifications d'Aristote

1.1. L'*organon* long d'Élias et l'*organon* néoplatonicien

Avant d'en venir aux textes d'Aristote, commençons par examiner brièvement le terme antique de cette histoire, à savoir l'étrange construction de l'*organon* long. Deux commentateurs anciens seulement défendent cette construction, Olympiodore et Élias, tandis que Philopon ne fait que la rappeler en disant que c'est la position de « certains » commentateurs[6]. La précision de Philopon est importante, car elle indique que cet *organon* long n'a pas été inventé par lui, et qu'elle ne s'est imposée à Alexandrie qu'après lui, chez Olympiodore et Élias, puisque lui-même ne défend pas cette position. Nous n'avons malheureusement aucune indication sur l'identité de ces τινές. Mais la position d'Ammonius et de Simplicius semble en tout cas indiquer que ce n'est pas la position de l'école néoplatonicienne d'Athènes, qui hésite entre l'organon court et l'organon mi-long. En outre, la trace d'une conception de la logique proche de l'*organon* long se trouve aussi chez Martianus Capella, dans un programme qu'il ne suit pas lui-même, et dont par conséquent il n'est vraisemblablement pas l'inventeur : ce programme comprend les parties de la logique correspondant aux traités de l'organon court, et y ajoute la critique des poètes et la rhétorique[7]. Même si les dates de Martianus sont mal déterminées, il a à peu près certainement écrit les *Noces* avant que Philopon n'écrive son commentaire ou au plus tard à la même époque que lui[8], ce qui confirme l'existence d'une tradition de l'*organon* long antérieure à Philopon.

Bien entendu, à ce *cursus* de l'*organon* aristotélicien, il faudrait ajouter l'*Isagogê* de Porphyre, premier texte du cursus néoplatonicien avant même les *Catégories* d'Aristote. Le statut exact de l'*Isagogê* — introduction à la philosophie, à la logique ou aux *Catégories* d'Aristote — était disputé dans l'Antiquité et l'est encore aujourd'hui[9], mais, quoi qu'il en soit, l'*Introduction* de Porphyre n'appartient pas à l'*organon* d'Aristote, et quand les néoplatoniciens décrivent l'*organon*, l'*Introduction* n'est pas mentionnée et sa place n'est pas discutée. C'est pourquoi sa place ne sera pas non plus discutée ici.

6. Philopon, *In Categ.*, éd. A. Busse, p. 5, 12 : καὶ, ὥς τινές τὰ Περὶ ποιητικῆς.
7. Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure*, IV, « La dialectique », § 338, éd. M. Ferré, Paris, 2007, p. 7.
8. Sur les dates de Martianus (après 350, avant 533, soit entre 410 et 439, soit plus probablement entre 496 et 523), voir B. et M. Ferré, « Martianus Capella », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, 2005, (p. 288-302), p. 290-291. Philopon est généralement considéré comme ayant vécu entre 490 et 570 et il a probablement arrêté son activité de commentateur d'Aristote après sa conversion vers 530.
9. Voir J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Oxford, 2003, p. xiv-xvi.

Sauf Élias, tous les néoplatoniciens qui décrivent l'*organon* ne donnent que de très brèves indications. Mais tous s'accordent sur une tripartition des traités. Le centre du dispositif est constitué par les *Seconds analytiques*, qui est le traité d'Aristote sur la démonstration (ἀπόδειξις). Trois traités le précédent, en donnant les principes de la démonstration : les *Catégories*, l'*Interprétation*, les *Premiers analytiques*. Et plusieurs traités le suivent en enseignant ce qui ne relève pas de la démonstration mais proposent des « méthodes auxiliaires » (Philopon[10]), qui ont l'apparence de la démonstration (Simplicius[11], Élias), et qui doivent être évitées (Ammonius[12], Olympiodore[13]). Ces traités sont pour tous les *Réfutations sophistiques*, pour certains les *Topiques* (généralement mieux vus que les *Réfutations* mais parfois mis au même niveau), et pour certains encore la *Rhétorique* et la *Poétique*.

Le texte d'Élias est celui qui donne la justification la plus complète et il mérite donc d'être examiné en détail :

> Τὸ δὲ λογικὸν καὶ αὐτὸ εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς τὰ πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἤγουν μεθόδου καὶ εἰς αὐτὴν τὴν ἀπόδειξιν. καὶ τὰ μὲν πρὸ τῆς μεθόδου καὶ τῆς ἀποδείξεώς εἰσιν αἵ τε Κατηγορίαι καὶ τὸ Περὶ ἑρμηνείας καὶ τὰ Πρότερα ἀναλυτικά, τὰ δὲ αὐτὴν τὴν μέθοδον τῆς ἀποδείξεως διδάσκοντά εἰσι τὰ Δεύτερα ἀναλυτικά, τὰ δὲ ὑποδυόμενα αὐτὴν τὴν ἀπόδειξίν εἰσι τὰ Τοπικά, αἱ Ῥητορικαὶ τέχναι, οἱ Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ τὸ Περὶ ποιητικῆς· πέντε γάρ εἰσιν εἴδη τῶν συλλογισμῶν, ἀποδεικτικὸς διαλεκτικὸς ῥητορικὸς σοφιστικὸς ποιητικός. καὶ εἰκότως, ἐπειδὴ καὶ αἱ προτάσεις ὅθεν λαμβάνονται πέντε εἰσίν· ἢ γὰρ πάντῃ ἀληθεῖς εἰσιν αἱ προτάσεις

10. Philopon décrit les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, la *Rhétorique* et « selon certains » la *Poétique* comme des méthodes auxiliaires qui « ne contribuent pas à la méthode, mais qui fournissent une aide à la démonstration en nous enseignant les méthodes par lesquelles sont produits les paralogismes » (Philopon, *In Categ.*, éd. A. Busse, p. 5, 12-14).

11. Simplicius, *In Categ.*, éd. K. Kalbfleisch, p. 4, 31-5, 1 : « les traités qui concernent ce qui feint (ὑποδυομένων) la démonstration, comme les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques* et les manuels de *Rhétorique* ». Sur le sens du verbe ὑποδύεσθαι employé ici par Simplicius, qui est une allusion à un passage de la *Rhétorique*, voir ci-dessous, p. **??**, à propos d'Élias.

12. Ammonius, *In Categ.*, éd. A. Busse, p. 5, 22 : « le philosophe écrit sur ceux-ci [les syllogismes sophistiques] pour que nous les évitions (ἵνα φεύγωμεν αὐτούς) ». Cf. *In Analytica Priora*, éd. M. Wallies, p. 3, 32-33 : ὁ σοφιστικὸς ψευκτός· διὸ καὶ διδασκόμεθα αὐτόν, ἵνα φεύγωμεν αὐτόν. Puisque Ammonius défend l'*organon* court, cette recommandation n'est appliquée ni à la *Rhétorique* ni à la *Poétique*. Quant à la dialectique des *Topiques*, elle est pour lui « nécessaire » (ἀναγκαῖος, p. 3, 35).

13. Olympiodore, *Proleg.*, éd. A. Busse, p. 8, 8-10 : « les *Réfutations sophistiques*, les *Topiques*, les manuels de *Rhétorique* et ce qu'on appelle la *Poétique* purifient (ἐκκαθαίρουσι) la méthode ». Je comprends par là que, contrairement aux traités qui décrivent la méthode et ceux qui y « contribuent » (συμβαλλόμενα), ces traités apprennent à « purifier » la méthode démonstrative en décrivant ce qui lui ressemble mais n'en relève pas.

καὶ ποιοῦσι τὸν ἀποδεικτικόν, ἢ πάντῃ ψευδεῖς καὶ ποιοῦσι τὸν ποιητικὸν τὸν μυθώδη, ἢ πῇ μὲν ἀληθεῖς πῇ δὲ ψευδεῖς, καὶ τοῦτο τριχῶς· ἢ γὰρ μᾶλλον ἀληθεύει ἧττον δὲ ψεύδεται καὶ ποιεῖ τὸν διαλεκτικὸν συλλογισμόν, ἢ πλέον ἔχει τὸ ψεῦδος τοῦ ἀληθοῦς καὶ ποιεῖ τὸν σοφιστικόν, ἢ ἐπίσης ἔχει τὸ ἀληθὲς τῷ ψεύδει καὶ ποιεῖ τὸν ῥητορικόν. ὅθεν καὶ στάσεις παρὰ μόνοις τοῖς ῥήτορσι διὰ τὸ ἐξισάζειν τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος[14].

Quant à la partie logique elle-même, elle se divise en trois, ce qui précède la démonstration ou la méthode, la démonstration elle-même, et ce qui feint la démonstration. Ce qui précède la démonstration et la méthode, ce sont les *Catégories*, le traité *Sur l'interprétation* et les *Premiers analytiques* ; ce qui enseigne la méthode de la démonstration elle-même, ce sont les *Seconds analytiques* ; ce qui feint la démonstration elle-même, ce sont les *Topiques*, les manuels de *Rhétorique*, les *Réfutations sophistiques*, et la *Poétique*. Il y a en effet cinq formes de syllogisme : démonstratif, dialectique, rhétorique, sophistique, poétique. Et à juste titre, puisque les prémisses d'où on les tire sont cinq ; en effet, ou bien les prémisses sont complètement vraies et elles produisent le syllogisme démonstratif ; ou bien elles sont complètement fausses et elles produisent le syllogisme poétique des récits ; ou bien elles sont d'une certaine manière vraies et d'une certaine manière fausses, et cela se produit de trois manières : ou bien on est plus dans le vrai que dans le faux, et cela produit le syllogisme dialectique, ou bien on a plus de faux que de vrai, et cela produit le syllogisme sophistique ; ou bien on est à mi-chemin du vrai et du faux, et cela produit le syllogisme rhétorique. C'est pourquoi les états de cause ne se trouvent que chez les seuls orateurs, parce que le vrai et le faux s'y équivalent.

Selon ce texte, les traités de l'*organon* se décomposent en trois types d'objet : ce qui précède la démonstration et la méthode, ce qui concerne directement la démonstration (à savoir les *Seconds analytiques*) et ce qui « suit » la méthode, c'est-à-dire les *Topiques*, la *Rhétorique*, les *Réfutations sophistiques* et la *Poétique*. On remarquera que la *Rhétorique* suit immédiatement les *Topiques*, et précède les *Réfutations*, probablement en partie à cause de l'opposition antistrophique entre dialectique et rhétorique[15], et ce d'autant que cette succession ne va pas se retrouver dans la justification impliquant les valeurs de vérité des prémisses. On remarquera également que la classification du corpus, à partir des *Seconds analytiques*, repose sur une classification des différentes sortes de syllogismes, tandis que les trois premiers traités fournissent des préliminaires dont la nature n'est pas indiquée dans le passage

14. Élias, *In Categ.*, éd. A. Busse, p. 116, 29-117, 9.
15. Voir ci-dessous, p. **??-??**.

cité. Mais il sera évident plus loin dans le commentaire que cette classification suit un schéma parfaitement classique : éléments de la proposition (les *Catégories*), proposition ou plutôt prémisse (*Interprétation*), composition de prémisses pour constituer un syllogisme (*Premiers analytiques*)[16].

La distinction entre cinq formes de syllogisme fournit la suite des traités à partir des *Seconds analytiques*. Au tout début du passage, Élias précise que les syllogismes non démonstratifs « feignent » (ὑποδυόμενα) la démonstration. Il n'a inventé ni ce terme ni cette idée. Car on trouve la même idée exprimée avec le même terme dans le commentaire de Simplicius, p. 4, 31, et le terme lui-même vient de la *Rhétorique* d'Aristote, où il est appliqué à la rhétorique qui « feint » d'être la science politique : « la rhétorique, écrit-il exactement, se glisse sous le masque de la politique »[17]. Et évidemment, l'idée que l'éristique ou la sophistique feint d'être une démonstration est une idée que l'on trouve fréquemment exprimée chez Aristote, même si c'est avec d'autres termes, notamment en *Topiques*, I, 1[18]. En revanche, même s'il est clair pour Aristote que le syllogisme dialectique n'est pas une démonstration, il ne dit jamais que la dialectique se fait passer pour une démonstration. Quant à l'ajout à la liste des syllogismes du syllogisme « poétique » il peut se réclamer d'un bref passage de la *Poétique* sur la « reconnaissance à partir d'un syllogisme » ἀναγνώρισις ἐκ συλλογισμοῦ[19]. Cette classification de cinq syllogismes repose sur une liste de cinq prémisses. Ce trait ne se retrouve pas chez les autres commentateurs pour justifier leur liste plus ou moins longue des différentes espèces de syllogismes, mais, évidemment, classer les syllogismes en fonction de leurs prémisses est un procédé parfaitement aristotélicien, comme en atteste à nouveau le début des *Topiques*[20]. Ce qui l'est moins, c'est la liste elle-même produite par Élias et la justification qui l'accompagne.

Chez Aristote, en effet, par exemple dans le texte des *Topiques*, on ne retrouve que trois types de prémisses : les affirmations vraies et premières de la démonstration scientifique, les prémisses endoxales de la dialectique, les prémisses apparemment endoxales de l'éristique[21]. Chez Élias, on en a

16. Élias, *In Categ.*, éd. A. Busse, p. 131, 15 sq.
17. Aristote, *Rhétorique*, éd. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, 1931-1973, I, 2, 1356a27-28 : ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορική.
18. Voir Aristote, *Topiques*, éd. J. Brunschwig, Paris, 1967-2007, I, 1, 100b23-26.
19. Aristote, *Poétique*, éd. J. Hardy, Paris, 1932, 16, 1455a4-12. La reconnaissance est un des ressorts de l'action dramatique, au même titre que la péripétie (cf. 10, 1452a16-18). Aristote se réfère à un passage des *Choéphores*, où Électre reconnaît qu'Oreste est venu par un syllogisme : « quelqu'un est venu qui me ressemble ; or il n'y a personne qui me ressemble, sinon Oreste ; c'est donc lui qui est venu » (1455a5-6).
20. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100a27-101a4.
21. La doctrine des *Premiers analytiques*, éd. W. D. Ross, Oxford, 1964, II, 23, 68b10-14 autorise trois types de syllogismes, et la rhétorique s'y substitue à la dialectique, mais

cinq, dont les prémisses « poétiques ». La distinction entre ces cinq types de prémisses se fait selon le degré de vérité. Les prémisses « complètement » vraies sont les prémisses scientifiques, les prémisses complètement fausses sont celles de la poétique, et il y a trois types de prémisses partiellement vraies et partiellement fausses : les plus vraies que fausses de la dialectique, les plus fausses que vraies de la sophistique, et les également vraies et fausses de la rhétorique. Ce système déconcertant est manifestement une construction opérée à partir de plusieurs éléments doctrinaux, dont certains proviennent d'Aristote lui-même, tandis que d'autres appartiennent à la tradition de la logique antique. Le syllogisme rhétorique est évidemment un type de syllogisme mentionné à plusieurs reprises chez Aristote. L'idée que les prémisses de la démonstration scientifique sont nécessairement vraies se trouve évidemment chez Aristote lui-même, par exemple lorsqu'il dit dans les *Topiques* qu'il y a « démonstration lorsque le syllogisme part d'affirmations vraies et premières »[22]. Par contraste, on peut construire l'affirmation que les prémisses des autres syllogismes ne sont pas des affirmations vraies et premières. Pour construire un système à partir de là, Élias ou sa source ont pu s'inspirer d'au moins deux passages de l'*Interprétation*. D'une part, ils ont pu s'inspirer de la fin du chap. 4, où Aristote dit que certains énoncés comme la prière ne sont ni vrais ni faux, mais que les énoncés autres que le discours vrai ou faux sont plutôt l'objet de la *Rhétorique* et de la *Poétique*[23]. À cet endroit, Aristote ne parle pas de prémisse, mais de « discours » (λόγος), mais il est assez facile de substituer « prémisse » à « discours » et de construire à partir de là un système où la *Rhétorique* et la *Poétique* parleraient de « prémisses » qui ne sont pas toujours vraies ou fausses, puisqu'il est question de syllogismes aussi bien dans la *Rhétorique* que dans le bref passage de la *Poétique* sur la reconnaissance à partir d'un syllogisme[24]. D'autre part, Élias ou sa source ont pu s'inspirer des remarques du chap. 9 du traité *De l'interprétation* selon lesquelles de deux propositions comme « demain il y

Aristote n'aborde pas la question des prémisses (bien qu'on puisse supposer qu'il y pense implicitement, puisque tous les syllogismes mentionnés ont les mêmes figures et doivent donc différer par autre chose que les figures).

22. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100a26-27 : ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ.

23. Aristote, *De l'interprétation*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949, 4, 17a2-7. Sur ce point, voir P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, p. 178.

24. Aristote ne dit à aucun moment que le syllogisme de la reconnaissance part de prémisses « complètement fausses ». Il se peut qu'Élias ait confondu avec la forme suivante de reconnaissance, qui est la reconnaissance « à partir d'un paralogisme du public » (ἐκ παραλογισμοῦ τοῦ θεάτρου, 1455a12-13). Plus vraisemblablement, il a considéré que toute œuvre poétique étant une fiction, les syllogismes qu'elle contient partent de prémisses fausses.

aura une bataille navale » et « demain il n'y aura pas de bataille navale », « l'une est plus vraie que l'autre, mais cependant elle n'est pas encore vraie ou fausse »[25]. À ces passages du *Peri hermeneias*, il faut ajouter toute une série de passages, essentiellement dans la *Physique*, sur ce qui se produit « la plupart du temps » (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), passages qui fournissent une base physique entre une distinction entre ce qui est vrai et immuable, et ce qui n'est vrai que la plupart du temps[26]. Et à ces passages de la tradition aristotélicienne, on peut ajouter des passages de la tradition stoïcienne sur les propositions « indicatrices du plus » et « indicatrices du moins » comme « il fait plus jour que nuit » ou « il fait moins jour que nuit »[27], qui forment toute une nébuleuse de degrés. Tous ces passages exposent évidemment des doctrines beaucoup moins paradoxales que la doctrine exposée par Élias, mais, dans une volonté scolaire de systématicité, elles ont pu jouer un rôle. Disons pourtant que, comme nous allons le voir, on ne trouve rien d'aussi radical dans la tradition antérieure, qui est loin des audaces d'Élias.

1.2. La classification des *Topiques* et celle des *Réfutations sophistiques*

Dans notre *organon*, on trouve trois divisions des différentes espèces de raisonnement : celle des *Topiques*, celle des *Réfutations sophistiques* et celle des *Premiers analytiques*. Les deux première fournissent des listes assez proches, qui ne se distinguent que parce que la seconde comprend une espèce de plus que la première. La troisième en revanche est assez différente, puisqu'elle ne comprend pas l'éristique ou la sophistique, mais ajoute le syllogisme rhétorique, absent des deux autres listes. On y reviendra donc plus tard.

Dans les *Topiques*, il s'agit d'une division des « syllogismes », et Aristote en distingue alors trois variétés (διαφοραί), le syllogisme démonstratif, le syllogisme dialectique et le syllogisme éristique[28]. Dans les *Réfutations sophistiques*, il s'agit d'une division des « raisonnements dialogués » (τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων), et Aristote en distingue alors quatre genres (τέτταρα γένη) : les raisonnements didactiques, les raisonnements dialectiques, les raisonnements peïrastiques et les raisonnements éristiques[29]. Trois termes sont communs aux deux descriptions : démonstratif, dialectique et éristique ; un terme distingue les *Réfutations sophistiques*, le terme « péïrastique »,

25. Aristote, *De l'interprétation*, 9, 19a38-39.
26. Voir par exemple Aristote, *Physique*, éd. H. Carteron, Paris, 1926-1931, II, 8, 198b34-36.
27. Diogène Laërce, VII, 72-73, éd. M. Marcovich, Stuttgart, 1999. Sur ces propositions, voir J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris, 2000, p. 240.
28. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100a18-b26.
29. Aristote, *Réfutations sophistiques*, éd. W. D. Ross, Oxford, 1958, 2, 165a38-165b11.

mais cette addition, en fait, ne change pas grand chose au schéma général de la division. Aristote en effet varie entre l'identification de la dialectique et de la péïrastique et leur distinction, ce qui les distingue étant extrêmement mince[30].

Ce qui fait la différence entre les différents types de syllogismes, c'est la nature de leurs prémisses, non pas exactement leur contenu, mais en quelque sorte la nature épistémologique de leurs prémisses, c'est-à-dire le type de connaissance impliqué par leur contenu. Il ne s'agit pas à proprement parler de valeur de vérité, contrairement à l'explication retenue par Élias. Quant à la forme logique des syllogismes, elle est supposée être identique, au moins dans le cas de la distinction entre dialectique et démonstration, puisque, dans leur cas, la définition formelle du syllogisme est identique. Cette identité de définition du syllogisme apparaît tout autant d'après le fait que, dans les *Topiques*, la définition du syllogisme est une définition générique[31] que d'après le fait que la définition des *Topiques* se retrouve également quasi à l'identique dans les *Premiers analytiques*[32]. Seul le syllogisme éristique peut être considéré comme différent des autres dans la mesure où il ne fait que prendre les apparences du syllogisme sans en être réellement un, puisqu'il y a en fait deux types de syllogisme éristique, celui où le syllogisme part de prémisses apparemment dialectiques qui ne le sont pas vraiment, et celui où il a apparemment la structure d'un syllogisme sans en être réellement un.

Le fait que, dans les deux contextes, Aristote distingue les différentes formes de syllogisme d'après la spécificité de leurs prémisses, explique sans doute en grande partie qu'il ne mentionne les syllogismes rhétoriques dans aucun des deux contextes : ce serait difficile dans le cas de la rhétorique, puisque les syllogismes rhétoriques ont le même type de prémisse que les syllogismes dialectiques.

Puisque le raisonnement éristique se distingue soit par le fait que ses prémisses ressemblent à des prémisses dialectiques sans en être, soit par

30. Dans les *Topiques*, Aristote a tendance à ne pas distinguer la dialectique de la péïrastique, puisque l'une des fonctions de la dialectique est selon lui la mise à l'épreuve (πείρα) : voir VIII, 5, 159a25-26. Cf. 159a32-33 : « les rencontres dialectiques n'ont pas pour but la lutte mais la mise à l'épreuve et l'examen » (ἐν δὲ ταῖς διαλεκτικαῖς συνόδοις τοῖς μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως). Dans les *Réfutations sophistiques* même, il dit que « la péïrastique est un certain aspect de la dialectique », (ἡ γὰρ πειραστική ἐστι διαλεκτική τις, 11, 171b4-5, trad. Dorion).

31. Cf. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100a21-22 : « il faut donc commencer par dire ce qu'est un syllogisme, et quelles en sont les différences (τίνες αὐτοῦ διαφοραί), pour saisir ce qu'est le syllogisme dialectique ». Ceci implique clairement que pour comprendre ce qu'est le syllogisme dialectique, en tant qu'espèce de syllogisme caractérisée par ses différences spécifiques, on doit d'abord connaître la définition du syllogisme en tant que genre.

32. Aristote, *Premiers analytiques*, I, 1, 24b18-20.

le fait que sa forme ressemble à celle d'un syllogisme sans en être un, l'opposition première est celle qui distingue le syllogisme dialectique de la démonstration. C'est donc ce qui distingue les prémisses dialectiques des prémisses scientifiques qui est essentiel.

Le terme utilisé par Aristote pour caractériser les prémisses du syllogisme dialectique, ἔνδοξος, est délicat à interpréter. J. Brunschwig avait adopté dans le premier tome de son édition des *Topiques* une traduction par l'expression « idée admise », traduction qu'il a conservée dans le second tome, bien qu'il ait reconnu finalement préférer la traduction par « opinion qui fait autorité » ou « idée autorisée »[33], traduction qui paraît de fait plus proche du sens du terme. J. Barnes avait en effet critiqué la traduction initiale en faisant remarquer que « idée admise » n'est pas le sens ordinaire du terme en grec, où il signifie « de bonne réputation », « estimable » : l'explication fournie par Aristote est seulement celle des critères de la respectabilité d'une proposition, et non sa définition[34]. De fait, ἔνδοξος est un terme qui s'emploie à propos des personnes et des choses et qui renvoie généralement à leur réputation (δόξα). On le voit dans l'emploi qu'Aristote en fait lui-même non seulement en l'appliquant aux prémisses mais aussi aux savants célèbres qu'il qualifie aussi d'*endoxoi*[35] : le terme ajoute manifestement une nuance à la simple célébrité, en signifiant que celui qui est ἔνδοξος n'est pas seulement connu de nom (γνώριμος), il a de plus une réputation et une autorité. On peut traduire le terme par « respecté » ou « réputé ». Par contraste, le terme ἄδοξος, comme le terme ἔνδοξος, se dit aussi des personnes, et désigne celui qui a mauvaise réputation et qui ne peut pas être admiré[36]. Appliqué aux opinions elles-mêmes, il désigne une opinion « mal vue », comme l'indique le fait qu'elle rend haïssable celui qui l'énonce[37]. Aristote lui-même décrit les opinions « réputées » de la manière suivante :

> ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλεῖστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις[38].

33. Voir J. Brunschwig, « Dialectique et philosophie chez Aristote à nouveau », in N. L. Cordero éd., *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000, (p. 107-130), p. 114 et n. 1 ; voir aussi Aristote, *Topiques*, t. II, livres V-VIII, édition, traduction et notes de J. Brunschwig, Paris, 2007, p. 280-281 n. 2.
34. J. Barnes, « Philosophie et dialectique », in H. Sinaceur éd., *Penser avec Aristote*, Toulouse, 1991, (p. 107-116), p. 109.
35. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100b23 (cité ci-dessous).
36. Aristote, *Rhétorique*, II, 1384b29-32.
37. Aristote, *Topiques*, VIII, 9, 160b22.
38. Aristote, *Topiques*, I, 1, 100b21-23.

> sont réputées les opinions adoptées par tous ou par la plupart ou par les savants, et parmi ces derniers soit par tous soit par la plupart soit par les plus célèbres et les plus réputés d'entre eux.

On trouve des échos de cette définition un peu plus loin, dans la définition de la prémisse dialectique :

> ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἔνδοξος ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλεῖστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις, μὴ παράδοξος[39].
>
> une prémisse dialectique est une interrogation respectée soit par tous, soit par la plupart, soit par les savants, et parmi ces derniers soit par tous soit par la plupart soit par les plus connus d'entre eux, à condition que ce ne soit pas un paradoxe.

Dans les deux définitions, la prémisse dialectique endoxale est décrite comme une opinion partagée soit par tous, soit par une majorité, soit par quelques autorités reconnues. La prémisse endoxale s'oppose aussi bien à l'opinion adoxale qu'au paradoxe, mentionné dans le second texte. Les *adoxa* sont des opinions qui ne sont acceptées que par quelques personnes qui ne sont pas sages, tandis que les paradoxes ne sont soutenus que par quelques philosophes (Antisthène, Héraclite et d'autres) contre l'opinion commune. Une prémisse endoxale peut bien être soutenue par une minorité de savants, mais c'est seulement à condition qu'elle n'aille pas contre l'opinion commune — auquel cas il s'agit en fait d'un paradoxe.

Par contraste, les prémisses des démonstrations ne sont pas des opinions. Ce sont les principes propres d'une science. Ce point, esquissé brièvement dans les *Topiques*, est longuement développé dans les *Seconds analytiques*, ouvrage qui précisément a pour objet les démonstrations[40]. Il en va de même de ce que les *Réfutations sophistiques* appellent des arguments didactiques, et qui sont donc manifestement des démonstrations, comme Aristote l'indique lui-même[41] : ils « partent des principes propres à chaque science et ils ne procèdent pas à leur déduction à partir des opinions de celui qui répond »[42]. Il est sans doute surprenant que, dans les *Réfutations*, Aristote décrive la démonstration comme une forme de dialogue. Ceci a suscité la perplexité des commentateurs dès l'Antiquité, ainsi le pseudo-Alexandre[43]. Mais on

39. Aristote, *Topiques*, I, 10, 104a8-11.
40. Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b17-72a14.
41. Voir Aristote, *Réfutations sophistiques*, 2, 165b8-9.
42. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 2, 165b1-3.
43. [Alexandre d'Aphrodise], *In Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, éd. M. Wallies, Berlin, 1898, p. 17, 24-25.

trouve une indication qui va dans le même sens dans un chapitre particulier des *Seconds analytiques*, le chap. I, 12, où Aristote affirme l'existence d'une « interrogation scientifique » (ἐρώτημα ἐπιστημονικόν), qui est le point de départ du syllogisme correspondant[44]. Il ne peut donc faire guère de doute que l'emploi du verbe *dialegesthai* dans le texte des *Réfutations sophistiques* renvoie à un dialogue scientifique ou démonstratif. Il est vrai qu'Aristote emploie quelquefois le verbe dans un sens très général, par exemple dans les *Seconds analytiques*, II, 6, 92b32, où διαλέγεσθαι est employé pour désigner l'expression d'un énoncé et appliqué à l'*Iliade*, qui n'est certainement pas un dialogue. Mais, dans le chapitre 2 des *Réfutations*, il emploie manifestement διαλέγεσθαι dans le sens plus étroit de « dialoguer par questions et réponses ». La dialectique est donc l'une des méthodes de discussion par questions et réponses, à côté de la discussion didactique, de la discussion péïrastique et de la discussion éristique. Quant à la discussion didactique, elle suppose sans doute un syllogisme démonstratif, mais cela ne veut pas dire nécessairement que tout syllogisme démonstratif ressortit à un cadre dialogique. Dialectique, péïrastique et éristique appartiennent uniquement au cadre dialogique, mais rien n'indique dans les *Réfutations* qu'il en aille de même pour les syllogismes démonstratifs, quoi que rien ne l'exclue non plus. On retrouvera ce problème de la distinction entre dialogue et dialectique dans le texte de la *Rhétorique*.

La distinction du syllogisme démonstratif et du syllogisme dialectique contient une seconde difficulté, notée par J. Barnes[45] : il semble qu'un syllogisme déductif soit aussi un syllogisme dialectique, parce que les axiomes des sciences sont admis par la plupart des gens, ou du moins par la plupart des savants. On notera toutefois qu'Aristote concède bien que les opinions reçues dans les diverses disciplines (δόξαι κατὰ τέχνας), par exemple les opinions reçues en médecine ou en géométrie, peuvent faire figure de prémisses dialectiques[46], mais qu'il ne le dit pas des prémisses des sciences. Les principes des sciences sont-elles des opinions ? Je ne suis pas sûr qu'Aristote le pense, et il ne serait pas absurde de ne pas le penser : après tout, Platon a suffisamment passé de temps à avancer que l'opinion et la science sont des choses différentes, et les stoïciens adopteront aussi cette distinction. Dans le dialogue didactique, l'élève a certes des opinions[47], mais celles-ci ne sont pas rapportées aux axiomes, mais seulement aux hypothèses et aux postulats, de sorte qu'Aristote ne semble pas envisager que les prémisses scientifiques puissent constituer des opinions. Et pour l'élève qui fait confiance au maître,

44. Aristote, *Seconds analytiques*, I, 12, 77a38-40.
45. J. Barnes, « Philosophie et dialectique », p. 111.
46. Aristote, *Topiques*, I, 10, 104a33-37.
47. Aristote, *Seconds analytiques*, I, 10, 76b27-35.

ses opinions n'entrent précisément pas en jeu, puisque Aristote précise bien que les arguments didactiques « ne procèdent pas à leur déduction à partir des opinions de celui qui répond »[48].

C'est en revanche dans la péïrastique que sont combinées les opinions et la connaissance scientifique, du moins apparente :

> πειραστικοὶ δ᾽ οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστημην[49].
>
> Les raisonnements péïrastiques sont ceux qui partent des opinions de celui qui est interrogé et qu'il est nécessaire de connaître à quiconque prétend posséder la science.

La péïrastique apparaît comme une mise à l'épreuve de ceux qui se targuent d'un savoir[50]. La forme péïrastique du dialogue est donc celle qui est la plus proche de la description que Platon donne en général de la dialectique socratique, en particulier la mise à l'épreuve à laquelle Socrate soumet les savants et les artisans d'Athènes dans l'*Apologie*. De fait, Aristote donne une indication en ce sens, puisqu'il rattache la pratique socratique du dialogue au fait, bien attesté dans les dialogues de Platon, que Socrate ne répondait pas et qu'il s'avouait ignorant[51]. Mais, loin de partir des principes propres d'une science comme le raisonnement démonstratif ou dialogue didactique, ce sont au contraire ces principes que la mise à l'épreuve examine, ou, plus exactement, semble-t-il, la connaissance qu'en a celui qui est mis à l'épreuve. C'est ce qui conduit Aristote à présenter la péïrastique comme une partie de la dialectique, car, pour lui, ce qui distingue la dialectique proprement dite de la simple mise à l'épreuve, c'est que le dialecticien répond et fait comme s'il connaissait la chose en discussion. Le chapitre 11 précise que, dans la mise à l'épreuve, l'interrogateur se sert des « principes communs » qu'utilisent toutes les disciplines (172a29-30) et que les simples particuliers ne « connaissent pas moins » que ceux qui connaissent la discipline en question (172a33). La mise à l'épreuve éprouve donc la connaissance que quelqu'un a d'une discipline spécifique et de ses principes propres en recourant aux principes qui sont communs à l'ensemble des sciences. Cette mise à l'épreuve part des opinions que possède celui qui est examiné.

48. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 2, 165b1-3.
49. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 2, 165b4-6.
50. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 11, 172a32.
51. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 34, 183b7-8. Cf. Platon, *République*, éd. S. R. Slings, Oxford, 2003, I, 337a, et le grand nombre de références donné par L.-A. Dorion in Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Paris, 1995, p. 411-412 n. 464.

Les raisonnements éristiques sont des arguments qui ressemblent à des raisonnements dialectiques mais n'en sont pas réellement. Le dialogue éristique est un affrontement dans lequel chacun des interlocuteurs cherche la victoire[52] : « il faut que celui qui interroge paraisse être complètement efficace, et que celui qui répond paraisse n'être affecté en rien »[53]. La victoire éristique est donc purement apparente. Selon les *Topiques*, si le syllogisme est véritable mais part de prémisses qui sont faussement endoxales, c'est un vrai syllogisme, tandis que si le raisonnement lui-même est faussement syllogistique, ce n'est pas un vrai syllogisme[54]. L'interrogateur éristique est donc quelqu'un qui « dialogue mal »[55].

1.3. L'articulation de la dialectique et de la rhétorique et le système des *Premiers analytiques*, II, 23

Un système concurrent à celui des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques* est celui qui intègre le syllogisme rhétorique. Le texte le plus systématique est un passage des *Premiers analytiques* :

> Ὅτι δ᾽ οὐ μόνον οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων, ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοὶ καὶ ἁπλῶς ἡτισοῦν πίστις καὶ ἡ καθ᾽ ὁποιανοῦν μέθοδον, νῦν ἂν εἴη λεκτέον[56].
>
> Il faut maintenant dire que ce ne sont pas seulement les syllogismes dialectiques et les syllogismes démonstratifs qu'on obtient au moyen des figures précédemment étudiées, mais encore les syllogismes rhétoriques et généralement n'importe quelle forme de persuasion, quelle que soit la méthode employée.

Le texte n'est manifestement pas limitatif, de sorte qu'il est facile d'imaginer qu'Aristote pense aussi bien à des syllogismes éristiques ou à des raisonnements péïrastiques. La construction qu'il implique correspond à une systématisation du rapport entre dialectique et rhétorique tel qu'il est exprimé au début de la *Rhétorique*. Ni les *Topiques* ni les *Réfutations sophistiques* ne prennent en compte une forme rhétorique du syllogisme, mais la rhétorique est clairement articulée à la dialectique dans plusieurs passages de la *Rhétorique*. La *Rhétorique* s'ouvre sur cette articulation en faisant de la

52. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 3, 165b12-13 ; cf. *Topiques*, VIII, 11, 161a40-161b1.
53. Aristote, *Topiques*, VIII, 5, 159a30-32.
54. Aristote, *Topiques*, I, 1, 101a1-4.
55. Aristote, *Topiques*, VIII, 11, 161b3.
56. Aristote, *Premiers analytiques*, II, 23, 68b10-14.

rhétorique l'« antistrophe »[57] de la dialectique, et en expliquant ce caractère antistrophique en disant que « l'une et l'autre portent sur des matière qui — étant communes, d'une certaine façon, à tout le monde — sont de la compétence de tout un chacun et ne relèvent d'aucune science délimitée »[58]. Comme la dialectique, la rhétorique n'est pas une science délimitée, c'est une technique, et ses raisonnements ne peuvent donc pas partir des principes propres d'une science. De fait, les prémisses de la rhétorique sont donc des opinons « respectées » (*endoxa*[59]), ou des « opinions communes », comme celles de la dialectique, Aristote renvoyant d'ailleurs explicitement à ce sujet aux *Topiques*[60].

Deux passages du début de la *Rhétorique* montrent que le caractère antistrophique du rapport de la rhétorique et de la dialectique est *en même temps* un rapport de subordination, sans qu'Aristote y voit de contradiction. Dès le chap. 1, une page Bekker à peine après son début tonitruant, Aristote subordonne la « démonstration rhétorique » à la dialectique :

> Ἐπεὶ δὲ φανερόν ἐστιν ὅτι ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξίς τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδεῖχθαι ὑπολάβωμεν), ἔστι δ᾽ ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα, καὶ ἔστι τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων, τὸ δ᾽ ἐνθύμημα συλλογισμός τις, περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν ἰδεῖν, ἢ αὐτῆς ὅλης ἢ μέρους τινός, δῆλον ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα, προσλαβὼν περὶ ποιά τέ ἐστι τὸ ἐνθύμημα καὶ τίνας ἔχει διαφορὰς πρὸς τοὺς λογικοὺς συλλογισμούς[61].
>
> Puisque, de toute évidence, la méthode proprement technique concerne les moyens de persuasion et que la persuasion est une sorte de démonstration (car nous donnons surtout notre approbation à ce que nous tenons pour démontré), que la démonstration rhétorique est

57. Sur le sens de cette expression, voir J. Brunschwig, « Aristotle's rhetoric as a "counterpart" to dialectic », in D. J. Furley et A. Nehamas éd., *Aristotle's Rhetoric*. Proccedings of the twelfth Symposium Aristotelicum, Princeton, 1994, p. 57-96 et le commentaire de Ch. Rapp, Aristoteles, *Rhetorik*, Übersetzung und Kommentar von Christof Rapp, Berlin, 2002.
58. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1354a1-3 (trad. P. Chiron).
59. Voir Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1357a13 ; a17. On notera néanmoins que le caractère endoxal des prémisses n'est pas aussi systématiquement affirmé pour la rhétorique qu'il l'est pour la dialectique, et qu'il est plutôt mentionné en passant par Aristote.
60. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355a27-29 : « il est nécessaire de produire ses preuves et ses arguments en passant par des opinions communes, comme nous l'avons dit dans les *Topiques* » (ἀνάγκη διὰ τῶν κοινῶν ποιεῖσθαι τὰς πίστεις καὶ τοὺς λόγους, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς Τοπικοῖς ἐλέγομεν).
61. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355a3-14.

> l'enthymème et que ce dernier est — pour parler simplement — le plus décisif des moyens de persuasion, que l'enthymème est une sorte de syllogisme, et que l'examen de tout syllogisme, de manière indifférenciée, relève de la dialectique — soit de la dialectique entière, soit de l'une de ses parties —, il est clair que le plus capable de discerner les sources du syllogisme et la manière dont il est engendré est aussi le plus apte à l'enthymème, pourvu qu'il sache également sur quoi porte l'enthymème et quelles différences il présente par rapport aux syllogismes logiques (trad. Chiron modifiée).

Contrairement à la distinction rigoureuse des *Topiques* et des *Analytiques*, qui réservent le terme de « démonstration » (ἀπόδειξις) au syllogisme scientifique, Aristote en fait ici un usage plus lâche, et semble l'utiliser comme un synonyme de « syllogisme ». Le syllogisme rhétorique est ainsi qualifié de « démonstration rhétorique », et est décrit comme un « enthymème », c'est-à-dire un type particulier de syllogisme, propre à la rhétorique. Cet écart par rapport à sa position habituelle ne se retrouvera pas dans la présentation systématique des *Premiers analytiques*, où les syllogismes rhétoriques sont bien des « moyens de persuasion » (πίστις), mais ne sont pas des démonstrations, puisque le syllogisme rhétorique y est distingué tant du syllogisme dialectique que du syllogisme « démonstratif »[62]. Le même passage des *Premiers analytiques*, en disant que le syllogisme rhétorique suit exactement les mêmes figures que les deux autres syllogismes, diffère-t-il aussi de la doctrine de la *Rhétorique*, qui insiste sur la relative spécificité de l'enthymème ? Rien n'est moins sûr car la question des figures du syllogisme n'est guère évoquée dans la *Rhétorique* mais semble plutôt indiquer que le syllogisme rhétorique suit la même figure que les syllogismes habituels, mais parfois avec moins de prémisses (1357a16-17). Selon ce que dit Aristote dans la *Rhétorique* en renvoyant aux *Topiques*, ce qui distingue l'enthymème semble plutôt être que ses prémisses sont vraies « la plupart du temps » (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) et non universellement (καθόλου)[63], point de vue qui est évidemment l'une des sources de la doctrine d'Élias, mais qui semble tout simplement reprendre à peu de choses près la distinction entre les prémisses endoxales et les prémisses vraies et premières. Ce qui est plus curieux, c'est que ce passage de la *Rhétorique* semble plutôt faire de la dialectique la totalité de la « logique » — disons de la technique du syllogisme. En effet, Aristote y affirme que l'étude de tout syllogisme est du ressort de la dialectique — « soit de la dialectique entière , soit de l'une de ses parties », ce qui semble faire de la dialectique la technique générale de la déduction, et non celle qui concerne

62. Aristote, *Premiers analytiques*, II, 23, 68b10-14.
63. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356b16-18.

uniquement les syllogismes dialectiques, procédant à partir de prémisses « réputées ». Cette impression est accentuée par l'usage, assez rare chez lui, du terme de « logique », appliqué aux syllogismes, qui semble se référer à une opposition entre les syllogismes rhétoriques et les syllogismes « logiques », autrement dit, semble-t-il, démonstratifs. Le rapport de la rhétorique et de la dialectique est donc complexe : d'un certain côté, elles paraissent parallèles — elles emploient notamment toutes deux des syllogismes qui prennent comme prémisses des opinions communes et respectées ; d'un autre côté, la rhétorique paraît plutôt être subordonnée à la dialectique, dont relève toute étude du syllogisme.

Un passage du chap. 2 montre que, en fait, la rhétorique relève à la fois de la dialectique par sa méthode et de l'éthique par son objet : elle est donc une technique hybride, résultat d'une hybridation des deux, dont elle est le « rejeton » (*paraphues*) :

> συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν. διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορικὴ καὶ οἱ ἀντιποιούμενοι ταύτης τὰ μὲν δι᾽ ἀπαιδευσίαν, τὰ δὲ δι᾽ ἀλαζονείαν, τὰ δὲ καὶ δι᾽ ἄλλας αἰτίας ἀνθρωπικάς· ἔστι γὰρ μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα, καθάπερ καὶ ἀρχόμενοι εἴπομεν· περὶ οὐδενὸς γὰρ ὡρισμένου οὐδετέρα αὐτῶν ἐστιν ἐπιστήμη πῶς ἔχει, ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους[64].
>
> il résulte que la rhétorique est comme une ramification de la dialectique et de la science morale, qu'il est juste de dénommer politique. C'est précisément pour cette raison que la rhétorique prend le masque de la politique, et ceux qui ont la prétention de la pratiquer font de même, tantôt faute de culture, tantôt par charlatanisme, tantôt encore pour d'autres raisons humaines ; c'est une section de la dialectique et sa pareille, comme nous l'avons dit en commençant, car ni l'une ni l'autre n'est une science ayant un sujet distinct dont elles définissent les caractères ; ce ne sont que des facultés de fournir des arguments (trad. Dufour).

La métaphore botanique traduit assez précisément la manière complexe dont s'articulent la dialectique et la rhétorique : la rhétorique apparaît comme le produit d'un croisement de la dialectique et de l'éthique, une forme de technique politique. En ce sens, la rhétorique est à la fois le produit de la dialectique et une technique qui, en croissant à partir d'elle, est devenue son pendant. Aussi Aristote dit-il finalement que la rhétorique est « une section de

64. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a25-33.

la dialectique et sa pareille »[65]. En fait, l'une et l'autre sont juste des « facultés de produire des arguments »[66]. La rhétorique, dérivant de cette capacité telle qu'elle s'est d'abord développée dans la dialectique (telle semble être en tout cas la généalogie impliquée par Aristote), a pris certains caractères spécifiques, qui en ont fait le pendant de la dialectique.

La position de la *Rhétorique* sur les rapports de la rhétorique aux autres formes de syllogismes, sans être exactement identique à la position des *Premiers analytiques*, est donc largement compatible avec celle-ci pour offrir une position cohérente où le syllogisme démonstratif, le syllogisme dialectique et le syllogisme rhétorique, ainsi que, ajoute Aristote, « généralement n'importe quelle forme de persuasion » (dans laquelle il est facile de faire rentrer l'argument péïrastique et l'argument éristique) constituent autant d'espèces de syllogismes. Une séquence de traités peut facilement s'organiser autour de cette structure : des *Premiers analytiques* aux *Réfutations sophistiques*, sans oublier la *Rhétorique*, du moins les aspects de la rhétorique qui relève de techniques similaires à celles de la dialectique dont elle s'inspire, par opposition aux aspects qui relèvent à plus proprement parler de l'éthique.

2. La systématisation des II^{e}–III^{e} s.

On retrouve la distinction entre les différentes espèces de syllogisme dans les logiques syncrétiques du début de l'Empire, que ce soit chez un péripatéticien comme Alexandre d'Aphrodise, chez un médioplatonicien comme Alcinoos ou chez un auteur aussi inclassable que Galien[67]. Dans ce

65. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a30-31 : ἔστι γὰρ μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα.

66. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a33 : δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους.

67. Galien, en tant qu'élève d'Albinus, a eu des connexions avec les milieux « médioplatoniciens », mais il ne peut guère être considéré à proprement parler comme un représentant de ce courant, ainsi que le montre brièvement J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 339-340. De façon générale, le médioplatonisme est sans doute une catégorie historique assez floue, qui inclut divers platoniciens relativement éclectiques, dans une période qui se concentre au I^{er}-II^{e} s. apr. J.-C. mais que l'on peut faire commencer au I^{er} s. av. J.-C. On l'arrête unanimement avec Plotin (sauf que Calcidius, qui est généralement daté du IV^{e} s., est encore considéré comme médioplatonicien de doctrine). Galien partage parfois des traits doctrinaux avec les médioplatoniciens les plus scolaires et les plus représentatifs, mais certaines de ses « propres opinions » dans l'ouvrage qui porte ce titre (Galien, *Sur ses propres opinions*, éd. V. Boudon-Millot et A. Pietrobelli, *Revue des Études Grecques*, 118, 2005, p. 168-213) présentent une position de retrait et de scepticisme, qui l'éloignent résolument d'un profil médioplatonicien : refus de se prononcer sur l'éternité du monde (§ 2), refus de se prononcer sur la corporéité ou l'incorporéité du démiurge et agnosticisme d'inspiration protagoréenne (§ 2), refus de se prononcer sur la substance de l'âme et la question de sa mortalité (§ 3), changement de langage sur la substance qui

cadre, tous distinguent soigneusement ce qu'Alexandre appelle la « matière » des prémisses du syllogisme (ce qui correspond à une classification des espèces de syllogismes inspirée d'Aristote) de leur forme (qui distingue les syllogismes « catégoriques » des syllogismes « hypothétiques », distinction qui ne se trouve pas chez Aristote) et de leur « figure ». Tous privilégient le schéma tripartite des *Topiques*, au détriment du schéma quadripartite des *Réfutations sophistiques* : le cas échéant, ils exploitent des passages des *Réfutations sophistiques*, 11 et de la *Métaphysique*, qui assimilent dialectique et peïrastique, pour justifier l'écrasement de la péïrastique. Alexandre, commentant les *Réfutations sophistiques*, n'ignore évidemment pas qu'Aristote distingue dialectique et peïrastique, possibilité que ne retiennent pas Alcinoos et Galien. Ce sont ces derniers qui systématisent plus franchement qu'Alexandre la complémentarité de la dialectique et de la rhétorique, pour l'intégrer dans le schéma, et en faire une syllogistique voisine de la dialectique, sur le même plan que les trois autres formes de syllogistique, retenant le schéma des *Premiers analytiques*. On retrouve alors un schéma quadripartite, comme dans les *Réfutations sophistiques*, mais les espèces ne sont pas les mêmes, puisque la rhétorique s'y impose, aux dépens de la peïrastique, qui perd ainsi la place subtile que lui conserve Alexandre. Cette solution perd d'ailleurs une autre subtilité de la solution d'Alexandre, qui conservait, comme les stoïciens, le caractère « antistrophique » de la dialectique et de la rhétorique, pourtant hérité de Platon, solution qui détermine un *organon* court proche du nôtre.

2.1. Une première étape intermédiaire : la logique des stoïciens

Il est clair que les stoïciens ont dû jouer un rôle dans la construction d'un système de logique où rhétorique et dialectique se trouvent sur le même plan. Car le caractère antistrophique de la rhétorique et de la dialectique, que l'on trouve chez Aristote, se retrouve chez les stoïciens. Des textes assez nombreux en attestent[68], dont certains font remonter cette opposition à Zénon, où elle s'exprime dans une métaphore bien connue, celle de la paume ouverte et du poing fermé :

> « Zenonis est », inquam, « hoc Stoici : omnem uim loquendi, ut iam ante Aristoteles, in duas tributam esse partes, rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius. »[69]

gouverne le plante selon qu'il s'adresse à des platoniciens ou des stoïciens (§ 3), etc.

68. Voir le texte canonique de Diogène Laërce, VII, 41.

69. M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, éd. L. D. Reynolds, Oxford, 1998, II, 17.

> C'est l'opinion du stoïcien Zénon : il disait que tout ce qui caractérise l'acte de parler se répartit en deux, comme l'avait fait avant lui Aristote : la rhétorique est semblable à la paume ouverte, la dialectique au poing fermé parce que les rhéteurs parlent avec plus d'ampleur tandis que les dialecticiens le font de façon plus resserrée.

On trouve même un témoignage du IV^e^ s., celui de Sopater, pour attribuer aux stoïciens la reprise de l'image de l'antistrophe :

> Ὅροι δὲ ῥητορικῆς διάφοροι παρὰ τῶν παλαιῶν ἡμῖν παραδέδονται. […] Οἱ δὲ Στωϊκοὶ ἀντίστροφον τῇ διαλεκτικῇ αὐτὴν καλοῦσιν[70].
>
> Différentes définitions de la rhétorique nous sont données par les anciens. […] Les stoïciens disent qu'elle est l'antistrophe de la dialectique.

Ce témoignage tardif ne doit peut-être pas être pris au pied de la lettre. Il n'en reste pas moins que le poids de la tradition logique stoïcienne, pour souligner l'opposition de la dialectique et de la rhétorique, comme les deux formes principales de l'argumentation, a dû être décisif. Cette opposition s'est clairement exprimée sous une forme héritée de cette opposition telle qu'elle est dessinée dans la tradition platonicienne, notamment celle *Phèdre*, entre discours par questions et réponses et discours continu[71]. Les stoïciens pourtant, n'ont pas repris la classification aristotélicienne des syllogismes, et on ne trouve guère de trace d'une telle distinction chez eux — ils semblent assez indifférents à la distinction entre les types de prémisse, et Galien précisément attaque assez violemment Chrysippe sur ce point :

> Ὅπως δὲ χρὴ γνωρίζειν τε καὶ διακρίνειν ἐπιστημονικὰ λήμματα διαλεκτικῶν τε καὶ ῥητορικῶν καὶ σοφιστικῶν οὐκέτι ἔγραψαν ἀξιόλογον οὐδὲν οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον οὔτε φαίνονται χρώμενοι[72].
>
> Chrysippe et son école n'ont encore jamais écrit quoi que ce soit de digne d'en parler sur la manière dont il faut reconnaître les prémisses scientifiques et les distinguer des prémisses dialectiques, rhétoriques et sophistiques ; et ils ne semblent pas non plus en avoir fait usage.

Une seule fois, dans le titre d'un traité de Chrysippe, on trouve une allusion à une distinction entre dialectique et démonstration. Ce titre, *Que les anciens ont*

70. Sopater Rhetor, *Scholia ad Hermogenis Status*, éd. C. Walz (*Rhetores Graeci*, vol. V, Stuttgart et Tübingen, 1833), p. 15, 10-16.
71. Voir J.-B. Gourinat, *La dialectique des Stoïciens*, p. 35-36.
72. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3, 20, éd. Ph. De Lacy, Berlin, 1984, p. 115, 12-13.

admis la dialectique avec les démonstrations[73], est parfois interprété comme se référant à la distinction aristotélicienne (Aristote est pour Chrysippe un « ancien ») entre syllogisme démonstratif et syllogisme dialectique[74], mais ceci cadre assez peu avec l'inclusion générale de la démonstration au sein de la dialectique : si c'est à la position d'Aristote ou à une position proche que Chrysippe se réfère, à tout le moins ne doit-il pas reprendre cette position à son compte telle quelle[75]. Il n'en reste pas moins que l'étude attentive que T. Tieleman a pu faire du statut des arguments reposant sur la vraisemblance et la crédibilité (εὔλογον et πιθανόν) dans le traité *Sur l'âme* de Chrysippe[76] montre qu'il a bien existé une distinction chez Chrysippe entre des arguments partant de prémisses certaines (reposant sur des *katalêpseis*) et des arguments partant de prémisses probables. Ceci toutefois ne suffit pas à rétablir une distinction semblable à celle d'Aristote : les arguments partant de prémisses probables comme les démonstrations partant de prémisses certaines relèvent toutes également de la dialectique. Si la conception stoïcienne de la logique et des rapports entre dialectique et rhétorique a joué un rôle central dans la conception d'une logique où les raisonnements rhétoriques sont parallèles aux raisonnements dialectiques, cela s'est fait aux dépens de la conception aristotélicienne de la dialectique. Même s'il reste chez les stoïciens quelque chose de la distinction entre des raisonnements à partir de prémisses certaines et des raisonnements à partir de prémisses de l'ordre de l'opinion et du crédible, c'est sans avoir aucunement conservé la distinction terminologique entre syllogisme démonstratif et syllogisme dialectique.

Les stoïciens pourtant semblent bien avoir joué involontairement un rôle dans la constitution d'un corpus logique correspondant à un *organon* long. Comme cela a déjà été indiqué plus haut, on trouve effet la délimitation d'un tel corpus entre le V^{e} et le VI^{e} s., chez Martianus Capella. Quoique tardif, ce programme n'a pas été inventé par Martianus, puisqu'il ne le suit pas lui-même, et témoigne donc qu'une constitution antérieure de la logique, impossible à dater, mais où l'influence stoïcienne et celle du corpus aristotélicien sont mêlées. Ce programme divise la logique en parties d'une

73. Diogène Laërce, VII, 201 : Περὶ τοῦ ἐγκρινεῖν τοὺς ἀρχαίους τὴν διαλεκτικὴν σὺν ταῖς ἀποδείξεσι πρὸς Ζήνωνα α′ β′.

74. C'est l'hypothèse évoquée puis nuancée par J. Brunschwig, « Sur un titre d'ouvrage de Chrysippe : "Que les Anciens ont admis la dialectique aux côtés de la démonstration" », in *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995, (p. 233-250), p. 236-241.

75. La conclusion de J. Brunschwig, « Sur un titre d'ouvrage de Chrysippe », p. 250, qui semble limiter l'emploi du terme « dialectique » à un usage différent des procédures déductives, ne peut malheureusement s'autoriser d'aucun autre texte que le titre même qui est étudié.

76. T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the "De placitis" books II-III*, Leiden, 1996, p. 255-287.

manière telle que la combinaison de l'influence stoïcienne et de l'*organon* aristotélicien y est visible[77]. Martianus y fait parler la dialectique :

> Quippe in dicione mea iurerque consistunt sex normae quis constant ceterae disciplinae. Nam prima est de loquendo, secunda de eloquendo, tertia de proloquendo, quarta de proloquiorum summa, quinta de iudicando quae pertinet ad iudicationem poetarum et carminum, sexta qua dicenda rhetoribus commodat.
> Sous mon autorité et sous ma juridiction se trouvent en effet six domaines dont relèvent les autres disciplines. Le premier a trait au langage, le second à l'expression, le troisième aux propositions, la quatrième à la somme des propositions, le cinquième à la critique, qui consiste à juger les poètes et les poèmes, le sixième qui accomode ce qu'il faut dire aux besoins des rhéteurs[78].

Les quatre premières parties, qui seront effectivement traitées par Martianus, correspondent à la fois à des parties de l'*organon* et à des subdivisions de la dialectique stoïcienne. La première partie, sur le langage, *de loquendo*, développée aux § 344-387, correspond au contenu de l'*Isagogè* de Porphyre et des *Catégories* : genre, forme, catégories, etc. La seconde partie, sur l'expression, *de eloquendo*, développée aux § 388-395, correspond à la constitution du discours à partir du nom et de verbe et recouvre ainsi à la fois certains chapitres du traités *De l'interprétation* (ch. 2-4) et la partie sur l'expression (περὶ τῆς φωνῆς, περὶ τὰς λέξεις) de la dialectique stoïcienne[79], partie qui constitue également la « grammaire » stoïcienne. La troisième partie, sur les propositions, *de proloquendo*, développée aux § 396-405, correspond à la théorie des propositions telle qu'elle est développée dans les chap. 5-8 du *De interpretatione* mais n'est pas influencée par le stoïcisme car on n'y remarque aucune influence de la théorie stoïcienne des propositions non simples. La quatrième partie, sur la « somme des propositions », c'est-à-dire sur les syllogismes, *de proloquiorum summa*, développée aux § 406-423, présente en revanche une syllogistique syncrétique, où l'on trouve à la fois la syllogistique « catégorique » d'inspiration aristotélicienne et la syllogistique « hypothétique » inspirée de la syllogistique stoïcienne. Un tel syncrétisme se trouve déjà dans la tradition latine chez Cicéron (dont Martianus est souvent dépendant) et dans la tradition grecque chez Galien et Alcinoos. La cinquième

77. Voir M. Ferré dans Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure*, livre IV, « La dialectique », Paris, 2007, p. LII-LIII.
78. Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure*, IV, « La dialectique », § 338, éd. M. Ferré p. 7 (trad. M. Ferré).
79. Diogène Laërce, VII, 43-44 ; 55-62 ; cf. J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, p. 136-159.

partie, la critique, contrairement aux parties précédentes, disparaît de la suite de l'exposé de Martianus et n'est pas développée par lui. En présentant la critique de la poésie, Martianus ne fait pas écho à Aristote, dont le point de vue n'est pas celui de la critique des poètes, mais celui d'un art poétique. L'inclusion de l'étude des poèmes dans la dialectique rappelle en revanche la conception stoïcienne, où la poétique fait partie de la théorie stoïcienne de l'expression[80]. L'apparition dans la dernière partie de la liste de la rhétorique, qui ne réapparaîtra pas dans la suite du livre IV, est d'autant plus étonnante qu'elle constitue en réalité un des trois arts du *trivium* de Martianus, sur le même plan que la dialectique et la grammaire, et objet du livre V des *Noces*. L'inclusion de la rhétorique comme une partie de la dialectique fait à la fois écho à la subordination de la rhétorique à la dialectique dans certains passages de la *Rhétorique* d'Aristote, et à la division stoïcienne de la logique entre dialectique et rhétorique. La subdivision de la dialectique exposée au § 388 des *Noces* de Martianus Capella trahit, à l'évidence, un entremêlement de l'influence aristotélicienne et de l'influence stoïcienne, et ce de manière d'autant plus claire que ce paragraphe, dans la mesure où il ne correspond que partiellement aux propres choix de Martianus, témoigne d'un état qui ne nous est pas parvenu autrement de la constitution scolaire de la tradition dialectique. On y voit ainsi de façon diffuse le rôle qu'a pu jouer la conception stoïcienne de la place de la rhétorique et de la poétique dans la constitution de l'*organon* mi-long et de l'*organon* long.

2.2. La seconde étape intermédiaire : le *corpus* pré-andronicien et le *corpus* andronicien

Nous sommes mal renseignés sur le *corpus* aristotélicien pré-andronicien mais l'organisation de la logique semble n'y avoir pas eu grand chose à voir avec notre *organon*. Néanmoins, dans un des deux principaux documents dont nous disposons sur cet état ancien de l'*organon*, on voit se dessiner une division de l'*organon* qui correspond à une systématisation des formes de syllogismes telle qu'elle apparaît chez Aristote.

La liste ancienne des ouvrages d'Aristote conservée par Diogène Laërce, VII, 22-27, reflète un état ancien du corpus[81], peut-être dû à Hermippe (selon Düring) ou à Ariston de Céos (selon Moraux). Dans cette liste, on ne trouve

80. Diogène Laërce, VII, 44 ; 60 ; cf. J.-B. Gourinat, *La dialectique des Stoïciens*, p. 139-144. Voir M. Ferré, p. lii-liii

81. Voir P. Moraux, *Les listes anciennes* ; I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, Göteborg, « Studia graeca et latina Gothoburgensia » 5, 1957, en particulier p. 184-190 ; R. Goulet, « Aristote de Stagire — l'œuvre d'Aristote », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*,t. I, Paris, p. 424-442.

aucun ordonnancement qui rappelle de près ou de loin celui de l'*organon*, et les *Catégories* et l'*Interprétation* se trouvent en fin de liste (§ 26), juste avant les listes de constitutions mais il s'agit probablement d'une interpolation ancienne[82]. Les autres traités logiques se trouvent beaucoup plus tôt dans la liste, dans un ordre relativement aléatoire, où les *Divisions*, un traité *Sur l'interrogation et la réponse*[83], des *Prémisses éristiques* et un traité des *Syllogismes* précèdent des *Premiers analytiques*et des *Grands analytiques postérieurs*(§ 23). La *Rhétorique* et la *Poétique* figurent plus loin dans la liste (§ 24), avec des traités qui n'ont rien à voir avec l'*organon*. Rien dans cette liste pré-andronicienne, comme dans la liste anonyme qui lui resssemble et qui est transmise dans l'Anonyme de Ménage[84], ni dans celle d'Hésychius en appendice du même Anonyme[85], n'indique la moindre affinité avec aucune des formes connues de l'*organon* ni avec la répartition des syllogismes selon l'ordre suggéré par les *Topiques*, I, 1 les *Réfutations sophistiques* 2 ou les *Premiers analytiques* II, 23.

Il n'en va pas de même avec un autre document pré-andronicien, l'exposé doxographique de Diogène Laërce V, 28-34, qui est clairement d'époque hellénistique[86]. Selon la partie de cet exposé consacrée à la logique (§ 28-29), celle-ci n'est pas une partie de la philosophie mais un instrument (ὄργανον). Le doxographe pose deux « buts » à cet instrument, le crédible (*pithanon*) et le vrai, et assigne le premier à la dialectique et à la rhétorique, et le second à l'analytique et à la philosophie :

> καὶ τούτου διττοὺς ὑποθέμενος σκοποὺς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ ἀληθὲς διεσάφησε. δύο δὲ πρὸς ἑκάτερον δυνάμεσιν ἐχρήσατο, διαλεκτικῇ μὲν καὶ ῥητορικῇ πρὸς τὸ πιθανόν, ἀναλυτικῇ δὲ καὶ φιλοσοφίᾳ πρὸς τὸ ἀληθές[87]
>
> en posant deux buts à cet instrument, le vraisemblable et le vrai, il en a éclairci la nature ; et en vue de chacun de ces deux buts il a usé de

82. Voir P. Moraux, *op. cit.*, p. 131 et p. 187.

83. Identifié par P. Moraux, *Les listes anciennes*, p. 65-66, avec le livre VIII des *Topiques*, notamment sur la base d'une indication d'Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, éd. M. Wallies, Berlin, 1891, p. 520, 5-8.

84. Sur ce catalogue, voir P. Moraux, *Les listes anciennes*, p. 195-210.

85. Sur ce catalogue, voir P. Moraux, *Les listes anciennes*, p. 249-288 ; cf. la présentation en colonnes parallèles de R. Goulet, « Aristote de Stagire — l'œuvre d'Aristote », p. 424-431.

86. P. Moraux, « Diogène Laërce et le "Peripatos" », *Elenchos* 7, 1986, (p. 245-294), p. 268-289, y voit un texte purement doxographique, tandis que R. Bodéüs, « L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'œuvre philosophique d'Aristote », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 79, 1995, (p. 553-586), p. 555, p. 562-563, p. 574-579, pense qu'il faut y voir un exposé sous influence stoïcienne. En ce qui concerne l'exposé de la logique, cette hypothèse ne tient guère, comme on le verra ci-dessous.

87. Diogène Laërce, III, 28.

> deux facultés : de la rhétorique et de la dialectique en vue du crédible, de l'analytique et de la philosophie en vue du vrai…

On voit ici que dans un texte qui considère déjà la logique comme un *organon*, une distinction nette est faite entre les disciplines qui ont pour but ce qui est crédible, la dialectique et la rhétorique, et la discipline qui a pour but le vrai, à savoir l'analytique. Il n'y a certes pas trace d'une distinction des syllogismes en fonction de la nature des prémisses, mais l'esprit est assez proche : d'un côté, on a les syllogismes dialectiques et rhétoriques, qui ont en commun le « crédible », ce qui rappelle le fait qu'Aristote leur attribue des prémisses endoxales et assigne précisément à la rhétorique la fonction de découvrir « le crédible », qu'il soit vrai ou apparent[88], et de l'autre, on a les syllogismes « vrais » des analytiques, ce qui rappelle évidemment l'attribution aux syllogismes démonstratifs de prémisses vraies et premières et de conclusions tout aussi vraies[89]. La suite du texte n'est pas moins intéressante, car elle procède à une répartition de certains des traités du *corpus* logique, selon une distinction entre l'invention et l'art de juger où l'influence académicienne (et non l'influence stoïcienne) est patente :

> οὐδὲν ὑπολειπόμενος οὔτε τῶν πρὸς εὕρεσιν, οὔτε τῶν πρὸς κρίσιν, οὔτε μὴν τῶν πρὸς χρῆσιν. πρὸς μὲν οὖν τὴν εὕρεσιν τά τε Τοπικὰ καὶ Μεθοδικὰ παρέδωκε καὶ[1] προτάσεων πλῆθος, ἐξ ὧν πρὸς τὰ προβλήματα πιθανῶν ἐπιχειρημάτων οἷόν τε εὐπορεῖν· πρὸς δὲ τὴν κρίσιν τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα. διὰ μὲν οὖν τῶν προτέρων τὰ λήμματα κρίνεται, διὰ δὲ τῶν ὑστέρων ἡ συναγωγὴ ἐξετάζεται. πρὸς δὲ τὴν χρῆσιν τά τε ἀγωνιστικὰ καὶ τὰ περὶ ἐρωτήσεως, ἐριστικά τε καὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων τε καὶ συλλογισμῶν καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις.
>
> il ne néglige rien, ni ce qui sert à l'invention, ni ce qui sert au jugement, ni ce qui sert à l'utilisation. Pour l'invention d'abord, il a procuré *Topiques* et *Méthodiques* et une foule de *Prémisses*, à partir desquelles il est possible de disposer en abondance d'épichérèmes crédibles ; pour le jugement, il y a les *Analytiques premiers* et *postérieurs* ; à l'aide, d'abord, des *Premiers* on juge les prémisses, puis à l'aide des *Postérieurs* est vérifiée la déduction ; pour l'utilisation, il y a les traités agonistiques et

88. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355b15-17 : « la fonction de celle-ci [la rhétorique] est d'examiner le crédible et le crédible apparent, tout comme celle de la dialectique le syllogisme vrai et le syllogisme apparent » (τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν).

89. R. Bodéüs, « L'influence historique du stoïcisme … », p. 567, remarque que le jugement du doxographe « a du sens » et « ne méconnaît pas, en particulier, la différence de statut que présente la dialectique ».

> les traités éristiques *De l'interrogation* et *Sur les réfutations sophistiques* ainsi que les raisonnements qui leur ressemblent[90].

Contrairement à ce que soutient R. Bodéüs, l'assignation du « jugement » (κρίσις) comme tâche de la logique ne révèle pas une influence stoïcienne : la distinction des tâches de la logique entre invention et jugement se retrouve abondamment chez Cicéron, qui attribue ces deux capacités à Aristote, tout en soulignant que les stoïciens n'ont été capables que de la seconde :

> Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partis, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt. Iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt, ea scientia qua διαλεκτικήν appellant. Inveniendi vero artem, quae τοπική dicitur, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam relinquerunt.
> Toute méthode exacte de discussion comporte deux parties, trouver et juger ; dans les deux cas Aristote me semble avoir vraiment montré la voie. Les stoïciens se sont appliqués à la seconde partie. Ils ont en effet parcouru très exactement toutes les avenues du jugement, dans la science qu'ils appellent dialectique. Mais l'art d'inventer, nommé topique, préférable dans la pratique, et dans l'ordre naturel assurément le premier, ils l'ont complètement laissé de côté[91].

La doxographie citée par Diogène Laërce reflète donc une influence académicienne[92]. Il y a certes une différence importante entre le point de vue de Cicéron et celui de la source de Diogène Laërce, à savoir que Cicéron prend le terme « dialectique » en son sens stoïcien et la distingue de la topique, tandis que le doxographe fait passer ailleurs la ligne de partage, c'est-à-dire entre dialectique et démonstration. Mais il y a un point commun, c'est la distinction entre un art d'inventer et un art de juger, art de juger dont, pour Cicéron comme pour le doxographe, relèvent la théorie de la proposition et des prémisses et celle du syllogisme[93]. Mais, chez le doxographe comme chez Cicéron, la distinction de la dialectique et de la rhétorique ne recoupe

90. Diogène Laërce, III, 28-29 (trad. M. Narcy modifiée).
91. Cicéron, *Topiques*, éd. H. Bornecque, Paris, 1960, 6 (trad. modifiée).
92. P. Moraux, « Diogène Laërce et le "Peripatos" », p. 272 et R. Bodéüs, « L'influence historique du stoïcisme », p. 577 et n. 111 ont relevé la proximité du texte avec certains passages de Cicéron, mais n'en tirent curieusement pas la conclusion de l'origine académicienne du passage. La fin du texte de Diogène Laërce évoque le critère de la vérité, qui ne se trouve évidemment pas chez Aristote, et dans l'apparition duquel R. Bodéüs, « L'influence historique du stoïcisme », p. 555, voit une influence stoïcienne, mais c'est aussi une question disputée par les académiciens.
93. Cicéron, *De oratore*, éd. H. Bornecque et E. Courbaud, Paris, 1922-1930, II, 157.

pas la distinction entre art d'inventer et art de juger et de déduire. Chez le doxographe, la distinction entre l'art d'inventer, l'art de juger et l'art de l'usage permet une répartition des traités : *Topiques* et *Méthodiques*[94] pour l'invention, *Premiers analytiques* et *Seconds analytiques* pour les propositions ou prémisses et les syllogismes, *Réfutations sophistiques* pour les arguments éristiques et sophistiques. La *Rhétorique* ne fait pas partie de la liste, mais la distinction entre dialectique et rhétorique d'une part, analytique d'autre part montre qu'elle est clairement supposée faire partie du *corpus* logique, au sein duquel elle se retrouve du même côté que la dialectique. La construction du *corpus* logique qui en résulte est étonnante : elle suit la structure de la répartition des différents types de syllogismes telle qu'on la trouve dans les *Topiques* (*Topiques, Seconds analytiques, Réfutations sophistiques*) mais selon un critère qui, parce qu'il est assez clairement influencé par les théories académiciennes, ne se réfère nullement à la distinction des différentes espèces de prémisses. Il n'est évidemment pas indifférent que la classification des différentes espèces de prémisses ne se retrouve ni à l'occasion de la distinction entre dialectique et analytique, ni à l'occasion de la classification des traités logiques de l'*organon*. Il n'en reste pas moins que, malgré l'ignorance des *Catégories* et de l'*Interprétation*, c'est un *organon* sur le modèle mi-long qui se dessine ici, avec en son centre en quelque sorte un *organon* particulièrement court, basé sur une interprétation non aristotélicienne de la division impliquée par le début des *Topiques*(*Topiques, Seconds analytiques, Réfutations sophistiques*). La place de la *Rhétorique* y est floue.

Le *corpus* andronicien marque une étape décisive, car il semble avoir été composé selon un ordre relativement proche de notre *organon* court, sauf qu'il en exclut deux blocs importants : Andronicus avait atéthisé ou du moins déplacé les post-prédicaments[95] et atéthisé l'*Interprétation*[96]. L'*organon*

94. Ce titre pourrait désigner une appellation ancienne des *Topiques* : voir P. Moraux, *Les listes anciennes*, p. 66-69.

95. Sur l'inauthenticité ou la place erronée des post-prédicaments selon Andronicos, voir A. Manlius Severinus Boethius, *In Categorias Aristotelis libri IV*, in *Opera Omnia*, éd. J.-P. Migne (*Patrologia Latina* 64), Paris, 1847, col. 263 B sq. ; Simplicius, *In Categ.*, éd. K. Kalbfleisch, p. 379, 8-12. Comme le remarque J. Barnes, « Roman Aristotle », in J. Barnes et M. Griffin ed., *Philosophia Togata II*, *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1997, (p. 1-69), p. 34, les témoignages ne permettent pas de trancher entre l'atéthèse des post-prédicaments et leur déplacement dans une autre partie du *corpus*.

96. Sur l'inauthenticité de l'*Interprétation* selon Andronicos, voir Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, éd. M. Wallies, Berlin, 1883, p. 160, 29-161, 2 ; Ammonius, *In Aristotelis de Interpretatione commentarius*, éd. A. Busse, Berlin, 1897, p. 5, 24-27 ; p. 28, 6-4 ; Philopon, *In Aristotelis de anima commentaria*, éd. M. Hayduck, Berlin, 1897, p. 27, 21-29 ; p. 45, 8-14 ; A. Manlius Severinus Boethius,

d'Andronicus n'est donc pas vraiment le nôtre, même si, semble-t-il, il commence avec les *Catégories*. La décision de commencer avec les *Catégories* en déclarant inauthentiques les post-prédicaments est une décision essentielle pour la suite de l'histoire de l'*organon* et la détermination de l'*organon* court et de l'*organon* long, car Andronicos donne le titre de *Catégories* à un ouvrage qui semble avoir été connu jusqu'à lui sous le titre d'*Avant les lieux* : en supprimant les post-prédicaments et en modifiant le titre, Andronicos déconnecte le traité des *Topiques* (ouvrage où pourtant on trouve une liste des catégories[97]) et en fait ainsi un traité d'introduction à l'ensemble de l'*organon* qui aurait eu pour objets les éléments des prémisses de tout syllogisme[98]. Dans le *corpus* andronicien, les *Catégories* tiennent donc la place que tiendront ensuite les *Catégories* et l'*Interprétation*. S'y ajoutent vraisemblablement les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, les *Premiers* et les *Seconds analytiques*, comme cela apparaît dans le catalogue probablement le plus proche du *corpus* andronicien, celui qui est transmis sous le nom de Ptolémée par plusieurs sources arabes[99]. Néanmoins, dans la mesure notamment où le catalogue de Ptolémée contient l'*Interprétation* qui était considéré comme un ouvrage inauthentique par Andronicos, ce catalogue *n'est pas* identique au canon d'Andronicos, et l'hypothèse qu'il est basé étroitement sur l'édition d'Andronicos, souvent donnée comme certaine, est loin d'être indiscutable[100]. En outre, rien n'assure que, comme dans le catalogue de Ptolémée, les *Topiques* suivaient immédiatement les *Catégories*. Certains commentateurs modernes soutiennent que l'hypothèse est certaine et que cet ordre est attesté explicitement par Simplicius et Boèce[101] mais ni l'un ni l'autre ne sont aussi explicites, et le changement de titre des *Catégories*, qu'Andronicos a fait passer du titre d'*Avant les lieux* au titre de *Catégories*, ne va en fait guère en ce sens[102] : il aurait été cohérent, en fait, qu'Andronicos les

In de Interpretatione II, éd. Meiser, Leipzig, 1877, p. 11, 13-12, 28. Voir J. Barnes, « Roman Aristotle », p. 27 et n. 133.

97. Voir Aristote, *Topiques*, I, 9, 103b20-23. Pour une comparaison entre la doctrine des *Catégories* et celle des *Topiques*, voir R. Bodéüs (éd., trad., comm.), *Aristote, [Catégories]*, Paris, 2001, p. lxiv-lxxx.

98. Voir R. Bodéüs, *Aristote, [Catégories]*, p. xxiv-xxvii.

99. Pour ce catalogue, voir I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, p. 221-231 et R. Goulet, « Aristote de Stagire — l'œuvre d'Aristote », p. 432-434.

100. Voir J. Barnes, « Roman Aristotle », p. 31-34, en particulier p. 31 : « il est certain que le catalogue ne correspond pas précisément au Πίναξ d'Andronicos, et l'hypothèse qu'il est basé étroitement sur ce Πίναξ n'est pas indiscutable ».

101. Voir I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical Tradition*, p. 244, d'après Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, éd. K. Kalbfleisch, p. 379, 9 et A. Manlius Severinus Boethius, *In Categ.*, éd. Migne, col. 263 B.

102. Comme le remarque J. Barnes, « Roman Aristotle », p. 33 n. 147.

fasse suivre des *Premiers analytiques*.

En somme, le *corpus* logique d'Andronicos semble avoir été relativement différent de celui du catalogue de Ptolémée, comme de l'ordre et de la composition de notre *corpus*. Pour la première fois, semble-t-il, le *corpus* logique commence par les *Catégories*, et c'est la décision la plus importante d'Andronicos, mais cet ouvrage n'est pas aussi long que le nôtre, et il n'est pas suivi par l'*Interprétation*, qui disparaît du *corpus* ; il n'est pas évident que les *Catégories* soient suivies des *Topiques*. Il est en revanche probable que les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, les *Premiers* et les *Seconds analytiques* font partie du *corpus* andronicien. Dans le catalogue de Ptolémée, la *Poétique* et la *Rhétorique* figurent comme des traités d'éthique et de politique, et il est probable qu'il en allait de même dans le *corpus* andronicien. L'état andronicien du *corpus* semble donc correspondre à un *organon* court, et même plus court que le nôtre, puisqu'il ne contient pas tout le traité des *Catégories*, et ne contient pas le *De interpretatione*.

2.3. La doctrine médio-platonicienne : la division des syllogismes selon Alcinoos (ca. 150)

On ne sait rien sur Alcinoos, l'auteur du *Didaskalikos* ou *Enseignement des doctrines de Platon*[103], même pas l'époque à laquelle il vécut. Certains doutent même qu'il appartienne vraiment aux cercles platoniciens, puisque, au chap. 9, 163, 25, il parle des « platoniciens » (οἱ ἀπὸ Πλάτωνος) comme s'il n'en faisait pas lui-même partie. Mais en réalité, dans le passage en question, il parle de « la plupart des platoniciens », de sorte que ce dont il s'exclut lui-même, c'est peut-être plus de la majorité des platoniciens que des platoniciens. Un assez long passage d'Alcinoos, 12, p. 166, 39-167, 16 semble emprunté à Arius Didyme, car un passage parallèle est cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 23, 3-6 comme extrait d'un ouvrage d'Arius *Sur les doctrines de Platon*[104]. Cet emprunt pourrait laisser penser à une appartenance stoïcienne d'Alcinoos, que pourrait confirmer la mention par Philostrate dans sa *Vie des sophistes*, I, 24 d'un « Alcinoos le stoïcien », mais l'emprunt à Arius ne concerne pas la doctrine stoïcienne, mais la doctrine de Platon. Et, à vrai dire, l'affiliation stoïcienne d'Arius Didyme est assez difficile à prouver — elle repose essentiellement sur l'identification de ce doxographe

103. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, 1990.

104. C'est le fr. 1 de l'édition de H. Diels in *Doxographi graeci*, Berlin, 1879. Le même passage se trouve aussi cité par Stobée, *Eclogae*, I, 12, éd. C. Wachsmuth, Berlin, 1884, p. 135, 20-136, 13. Pour une comparaison entre les deux passages, voir T. Göransson, *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg, 1995, p. 196-202.

cité par Eusèbe et Stobée avec le philosophe de cour, Arius d'Alexandrie (env. 70-5 av. J.-C.), maître de philosophie d'Auguste, supposé stoïcien en raison la présence d'un certain « Arius » dans *l'index locupletior* du livre VII de Diogène Laërce[105] mais cette identification n'est plus universellement acceptée[106]. C'est aussi cette identification qui donne généralement le *terminus post quem* de la datation d'Alcinoos[107], par conséquent postérieur au tournant du I^er^ s. Elle est contestée par exemple par T. Göransson, qui avance aussi qu'Alcinoos pourrait être la source d'Arius Didyme et non l'inverse[108]. On remarquera toutefois que cette dernière hypothèse n'est sans doute pas la plus probable : la citation d'Eusèbe semble indiquer qu'Arius était clairement identifié comme l'auteur du passage. De fait, nous ne nous retrouvons qu'avec un faisceau de probabilités, mais aucune certitude : le plus probable est qu'Alcinoos était platonicien de doctrine et non stoïcien[109], qu'Arius Didyme était sa source pour un passage au moins, et qu'il était donc postérieur à ce dernier, et doit lui-même être daté du I^er^ ou du II^e^ s. de notre ère[110]. *In fine*, ce sont les nombreux points de contact entre la doctrine d'Alcinoos et les auteurs platoniciens du II^e^ au III^e^ s. (Plutarque, le commentateur anonyme du *Théétète*, l'Anonyme de Londres, Galien, Justin Martyr, Clément, Apulée, etc…) qui tendent le plus sûrement à l'identifier comme un auteur platonicien de cette période — par conséquent un médioplatonicien qui a dû avoir en partie les mêmes sources que ces auteurs[111].

Le *Didaskalikos*, après trois chapitres introductifs, procède à un exposé doctrinal selon une division de la philosophie qui est un compromis entre la division hellénistique de la philosophie (logique, physique, éthique) et certaines divisions aristotéliciennes : on trouve ainsi la dialectique, puis la philosophie théorique (mathématiques, théologie, physique, ce qui correspond à une division aristotélicienne des sciences théoriques) et la philosophie pratique[112]. Dès la partie préliminaire, il opère une division de

105. Sur ce point, voir T. Göransson, *Albinus, Alcinous*, p. 209-210.
106. Voir les objections de T. Göransson, *Albinus, Alcinous*, p. 211-218, résumées dans sa conclusion p. 218.
107. Voir J. Whittaker in Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, p. xii.
108. Voir T. Göransson, *Albinus, Alcinous*, p. 201-202.
109. Voir sur ce point la discussion très nuancée de J. Whittaker, in Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, p. x-xi.
110. Voir la brève mise au point de J. Whittaker, « Alcinoos », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 112-113.
111. C'est l'argument de J. Whittaker, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, p. xii-xiii. Même argument chez J. Dillon, in Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, translated with an introduction and commentary by J. Dillon, Oxford, 1993, p. xiii.
112. Pour le plan, voir J. Whittaker, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, p. lxx-lxxii.

la syllogistique qui reprend la division des *Premiers analytiques*, II, 23, en y ajoutant la sophistique :

> ἡ δὲ περὶ τὸν λόγον διαλεκτική. Διαιρεῖται δὲ αὕτη εἵς τε τὸ διαιρετικὸν καὶ τὸ ὁριστικὸν καὶ τὸ ἐπαγωγικὸν καὶ τὸ συλλογιστικόν, τοῦτο δὲ εἰς τὸ ἀποδεικτικόν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸν ἀναγκαῖον συλλογισμόν, καὶ εἰς τὸ ἐπιχειρηματικόν, ὃ θεωρεῖται περὶ τὸν ἔνδοξον συλλογισμόν, καὶ εἰς τρίτον τὸ ῥητορικόν, ὅπερ ἐστὶ περὶ τὸ ἐνθύμημα, ὃ καλεῖται ἀτελὴς συλλογισμός, καὶ προσέτι τὰ σοφίσματα[113].
>
> La connaissance (γνῶσις) qui porte sur la raison s'appelle la dialectique. Elle se divise en diérétique, définitionnelle, inductive et syllogistique, et celle-ci en démonstrative, qui est le syllogisme qui porte sur le nécessaire, et en épichérématique, qui étudie le syllogisme endoxal, et troisièmement en rhétorique, qui concerne l'enthymème, que l'on appelle syllogisme incomplet, et encore les sophismes.

La division générale de la dialectique opérée ici par Alcinoos est manifestement une division scolaire, puisque on la retrouve quasi à l'identique chez Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 213, selon qui « certains des dogmatiques disent que la dialectique est une science syllogistique, inductive, définitionnelle, et diérétique ». On retrouve donc dans les deux textes les quatre mêmes subdivisions de la dialectique : diérèses, définitions, induction et syllogisme. Sur la suggestion de Prantl, les éditeurs du texte intercalent souvent dans la liste d'Alcinoos l'analytique entre « définitionnelle » et « inductive », pour harmoniser ce passage avec celui du chap. 5, p. 156, 30-32[114]. Mais cette addition n'a rien d'évident, car elle repose sur l'idée d'une correspondance entre le plan initial du chap. 3 et l'exposé détaillé de la dialectique que l'on trouve ensuite. Or, il y a une différence notable entre les deux exposés, c'est que la division du chap. 3 ne comprend pas le critère dans les subdivisions de la dialectique, alors que c'est la première partie de la dialectique exposée ensuite par Alcinoos (chap. 4). S'il manque la partie initiale de la dialectique dans la division initiale, il n'est donc pas étonnant qu'il manque une autre subdivision dans ce plan préliminaire, qui semble plutôt être un plan emprunté que le vrai plan d'Alcinoos[115]. Du reste, dans le texte parallèle de Sextus, II, 213, le critère est également mentionné,

113. Alcinoos, *Didaskalikos*, 3, p. 153, 30-37, éd. J. Whittaker (p. 3-4).

114. Voir J. Whittaker, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, p. 80 n. 31 et J. Dillon, in Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, p. 58-59.

115. Cf. T. Göransson, *Albinus, Alcinous*, p. 115, en particulier n. 1 : « *if chapter 3 originally had no connection with the other sections, the divergence may be allowed to stand* ».

mais non pas comme une division de la dialectique, mais comme un point qui a déjà été traité.

La quadripartition de la syllogistique qui suit cette division générale de la dialectique rappelle à la fois la division des *Réfutations sophistiques* et celle des *Premiers analytiques*. Comme dans les *Premiers analytiques*, II, 23, on retrouve les syllogismes dialectiques, les syllogismes démonstratifs et les syllogismes rhétoriques, et, comme dans les *Réfutations sophistiques*, 2, on retrouve quatre formes de raisonnements, dont les démonstratifs, les dialectiques, et les éristiques (ici appelés « sophismes »), les raisonnements péïrastiques se voyant remplacer par les syllogismes rhétoriques. La dialectique proprement dite (le syllogisme dialectique), puisque son nom est devenu celui du tout dont font partie la syllogistique et ses espèces, se voit appelée « épichérématique »[116]. L'inclusion de toutes ces divisions et de la syllogistique elle-même dans la dialectique comme équivalent de la « logique » ne correspond évidemment à aucun schéma que l'on pourrait trouver chez Platon ou Aristote, mais c'est une conception typiquement stoïcienne. Étant donné le caractère scolaire du chapitre, on peut supposer que l'articulation de la syllogistique que présente ici Alcinoos est une division scolaire dont il n'est pas l'inventeur.

Cette division est reprise par Alcinoos au chap. 6, mais d'abord réduite à une tripartition d'où la rhétorique est exclue (158, 27-31), avant que celle-ci ne reparaisse bien plus loin dans le chapitre (159, 31-37), suivie à nouveau par les sophismes (159, 38-42). La mention de la tripartition suit un exposé sur la proposition ou prémisse[117], qui contient notamment la distinction entre prémisse catégorique et prémisse hypothétique[118] une définition

116. Le terme, comme le note J. Dillon, in Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, p. 59, est employé par Aristote, *De memoria*, éd. R. Mugnier, Paris, 1953, 2, 451a19. Mais c'est sans doute l'emploi abondant du terme ἐπιχείρημα dans les *Topiques* qui explique son utilisation par Alcinoos pour désigner la dialectique. Il y a le sens général d'« argumentation » ou d'« attaque » (cf. J. Brunschwig, in Aristote, *Topiques*, t. II, p. 313). On notera qu'on le retrouve aussi dans le passage de Diogène Laërce, III, 28-29 cité *supra* p. **??-??**.

117. L'usage du terme πρότασις pour désigner la proposition est conforme à l'usage d'Aristote, chez qui il désigne indifféremment la prémisse et la proposition, tandis que le terme *axiôma*, utilisé par les stoïciens pour désigner la proposition, a chez Aristote une connotation épistémologique, celle d'un principe commun, et non une connotation logique.

118. Alcinoos commence par distinguer l'affirmation et la négation, l'universelle et la particulière, suivant l'usage aristotélicien. La distinction entre les prémisses catégoriques et les prémisses hypothétiques se retrouve chez tous les logiciens de la période (Galien, Apulée, Alexandre). On ne la trouve pas chez Aristote ; elle existe chez les stoïciens, mais elle n'a pas le même nom : il s'agit chez eux d'une distinction entre propositions simples et propositions non simples, terminologie qui n'est que partiellement reprise par Alcinoos puisqu'il parle de propositions « simples » en 158, 15. « Catégorique » est en ce sens un terme aristotélicien, alors qu'« hypothétique » en ce sens ne l'est pas. Sur tout ceci, voir J. Dillon, in Alcinoos,

du syllogisme, reprise quasi littéralement d'Aristote[119] et une première division de la syllogistique selon la forme des syllogismes, entre syllogismes catégoriques, syllogismes hypothétiques et syllogismes mixtes qui repose elle-même sur la distinction des prémisses en prémisses catégoriques et prémisses hypothétiques[120]. La division est renvoyée à l'usage qu'en fait Platon dans ses dialogues :

> Χρῆται δὲ ὁ ἀνὴρ τοῖς μὲν ἀποδεικτικοῖς ἐν τοῖς ὑφηγητικοῖς διαλόγοις, τοῖς δὲ ἐνδόξοις πρὸς τοὺς σοφιστάς τε καὶ νέους, τοῖς δὲ ἐριστικοῖς πρὸς τοὺς ἰδίως λεγομένους ἐριστικούς, οἷον Εὐθύδημον φέρε καὶ Ἱππίαν[121].
>
> Notre homme se sert de <syllogismes>[122] démonstratifs dans les dialogues instructifs, de <syllogismes> endoxaux à l'égard des sophistes et des jeunes gens, de <syllogismes> éristiques avec ceux qui sont proprement appelés des éristiques, comme Euthydème et Hippias.

Les syllogismes démonstratifs et « endoxaux » reviennent à l'identique. Les sophismes du chap. 3 sont désormais remplacés par les syllogismes « éristiques », ce qui reprend le terme utilisé dans les classifications des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*. La référence à des dialogues « d'instruction » (ὑφηγητικοί) renvoie à une distinction scolaire que l'on

The Handbook of Platonism, p. 78.

119. La définition du syllogisme, selon laquelle c'est « un raisonnement dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ce qui a été avancé résulte nécessairement, du fait de ce qui a été posé » (ἔστι δὲ ὁ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων δι᾽ αὐτῶν τῶν τεθέντων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει), est empruntée à Aristote, *Premiers analytiques* I, 1, 24b18-20 et *Topiques* I, 1, 100a25-27. La formule d'Alcinoos reproduit celle des deux textes d'Aristote, qui sont quasi identiques, à l'exception du membre de phrase « du fait de ce qui a été posé » (δι᾽ αὐτῶν τῶν τεθέντων), qui se substitue chez Alcinoos à des formules qui constituent la seule différence entre les deux textes d'Aristote. Dans les *Topiques*, Aristote écrit en effet « du fait même de ce qui a été posé » (διὰ τῶν κειμένων) et dans les *Analytiques* « par le fait qu'elles sont ainsi » (τῷ ταῦτα εἶναι). La formulation d'Alcinoos est donc un mixte des deux formules

120. Alcinoos, *Didaskalikos*, 6, p. 158, 23-27 ; p. 158, 31-159, 30, éd. J. Whittaker (p. 11-13). On retrouve cette distinction entre trois types de syllogismes, catégoriques, hypothétiques et mixtes chez Alexandre d'Aphrodise, *In Analytica Priora*, éd. M. Wallies, p. 262, 28-264, 31 (tandis que Galien ne distingue qu'entre syllogismes catégoriques et syllogismes hypothétiques). Alcinoos et Alexandre reprennent vraisemblablement une classification scolaire dont ni l'un ni l'autre n'est l'inventeur.

121. Alcinoos, *Didaskalikos*, 6, p. 158, 27-31, éd. J. Whittaker (p. 11-12).

122. Je comprends « syllogismes » (Dillon) plutôt que « propositions » (Louis), en raison des phrases suivantes et précédentes.

trouve chez Albinus[123] et Diogène Laërce, III, 49[124] entre deux types de dialogues platonicien, le dialogue d'instruction (ὑφηγητικός) et le dialogue de recherche (ζητητικός). De fait, quelques lignes plus haut, en 158, 17-20, Alcinoos vient d'écrire que « Platon utilise la discipline des syllogismes quand il réfute et quand il démontre (ἐλέγχων τε καὶ ἀποδεικνύων), soit qu'il réfute le faux par une recherche (διὰ ζητήσεως), soit qu'il montre le vrai par quelque enseignement (διά τινος διδασκαλίας) » : ceci montre bien que c'est la même distinction scolaire que chez Albinos et Diogène Laërce qui est à l'arrière-plan. Alcinoos, selon une procédure typiquement « médioplatonicienne », combine donc un élément de doctrine aristotélicienne, la classification des syllogismes, avec un élément de scolastique platonicienne, en l'occurrence la classification des dialogues de Platon par genres. Quant au rattachement de l'*Euthydème* et de l'*Hippias* au genre des dialogues « éristiques », ils sont classés ensemble (avec le *Gorgias*) comme des dialogues « réfutatifs » chez Diogène Laërce, III, 51, ce qui confirme que l'on a affaire ici à un morceau de doctrine scolaire, probablement plus ou moins de même origine que la distinction des dialogues en instructifs et réfutatifs, à ce ceci près que, chez Diogène Läerce, les dialogues réfutatifs sont une subdivision des dialogues de recherche — mais il est clair qu'il fallait pour Alcinoos donner une place sur le même rang aux principales espèces de syllogismes.

Après d'assez longs développements sur les formes de syllogismes, systématiquement illustrées par des exemples empruntés aux dialogues de Platon, Alcinoos en arrive à la rhétorique et de nouveau à la sophistique :

> Ὅταν οὖν τις ἀκριβῶς κατίδῃ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων διαφοράς, καὶ τὰ εἴδη τῶν λόγων, ἃ προσαρμόττει τῇδε ἢ τῇδε τῇ ψυχῇ, ὀξέως τε αἰσθάνηται καὶ ὁποῖος ὑπὸ τίνων λόγων καὶ ὁποίων πείθεσθαι δύναται, οὕτος, εἰ προσλάβοι καὶ τὸν καιρὸν τὴς χρήσεως τὸν προσήκοντα, τέλεος ἔσται ῥήτωρ καὶ ἡ ῥητορικὴ αὐτοῦ, δικαίως ἂν λέγοιτο ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν. Καί τὴν τῶν σοφισμάτων δὲ μέθοδον εὕροιμεν ἂν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ὑπογεγραμμένην ἐν τῷ Εὐθυδήμῳ, εἰ ἀκριβῶς ἐντύχοιμεν τῷ βιβλίῳ, ὥστε ἐν αὐτῷ ὑποδεδεῖχθαι, τίνα μὲν παρὰ τὴν φωνήν ἐστι σοφίσματα, τίνα δὲ παρὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰς λύσεις αὐτῶν[125].

123. Albinus, *Prologos*, ch. 3, éd. C. F. Hermann, p. 148, 25-26 in *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 6, Leipzig, 1853, p. 147-151.

124. Les deux textes sont quasi identiques. Pour le rapprochement avec Albinus, voir J. Dillon, in Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, p. 78-79. Pour Albinus et Diogène Laërce, cf. J. Whittaker, in Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*, p. 11 n. 91. Pour une comparaison du prologue d'Albinus avec Diogène Laërce, voir T. Göransson, *Albinus, Alcinous*, p. 78-86.

125. Alcinoos, *Didaskalikos*, 6, p. 159, 31-42, éd. J. Whittaker (p. 13-14).

> Donc, lorsque l'on connaît de façon précise les facultés de l'âme et les différences entre les hommes, et les formes de discours qui s'harmonisent avec telle ou telle âme, et que l'on sent avec acuité quel auditeur peut être persuadé par quels discours, et de quelle qualité, si l'on ajoute l'occasion favorable à l'emploi de ce qui convient, alors on sera un orateur accompli et la rhétorique peut à juste titre être appelée la science de bien parler. Quant à la méthode qui concerne les sophismes, on peut la trouver esquissée par Platon dans l'*Euthydème*, si l'on s'attache à ce livre avec quelque précision, de sorte que, dans ce dialogue, est démontré quels sont les sophismes qui relèvent des mots, ceux qui relèvent du sens, et leur résolution.

Le passage sur la rhétorique est inspiré du *Phèdre*, 271a-272b, mais se termine par la définition stoïcienne de la rhétorique, « science de bien parler »[126]. Le passage sur les sophismes se réfère à l'*Euthydème*, mais utilise la distinction stoïcienne entre les sophismes selon les expressions (παρὰ τὴν φωνήν) et les sophismes selon le sens (παρὰ τὰ πράγματα)[127], *pragma* étant ici un synonyme stoïcien du *lekton* ou « exprimable », le signifié stoïcien. Une distinction similaire se trouve déjà chez Aristote, *Réfutations sophistiques*, 4, 165b23-24[128], mais Aristote utilise les expressions παρὰ τὴν λέξιν et ἔξω τῆς λέξεως, alors que le vocabulaire employé par Alcinoos est exactement celui des stoïciens. Il est frappant que les deux passages sont plutôt sous influence stoïcienne que sous influence aristotélicienne, tout en étant bien évidemment d'abord un exposé scolaire de la doctrine de Platon. On comprend du coup que ce passage platonico-stoïcien sur la rhétorique et la sophistique ne soit pas raccordé au passage platonico-aristotélicien sur la division de la syllogistique du même chap. 6. Alcinoos a utilisé deux synthèses doctrinales d'inspiration différente, qu'il a incluses à deux endroits différents de son exposé, sans chercher à les harmoniser. La division des syllogismes au début du chapitre reprend la classification des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*, en se conformant plutôt au texte des *Topiques* (c'est-à-dire sans mentionner la maïeutique, qui pourtant aurait eu largement sa place dans une classification des dialogues platoniciens), tandis que le passage sur la rhétorique et la sophistique puise à une autre source d'inspiration. La classification harmonisante du début du chap. 3, qui s'inspire probablement de la doctrine des *Premiers analytiques*, II, 23, est utile pour fournir le cadre dans lequel se déploie

126. Diogène Laërce, VII, 42. Sur ces deux points, cf. J. Dillon, in Alcinoos, *The Handbook of Platonism*, p. 84, qui rappelle que cette définition est également attribuée à l'académicien Xénocrate par Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, éd. R. G. Bury, Cambridge (Mass.)/London, 1949, II, 6.

127. Diogène Laërce, VII, 43 (voir J. Whittaker, *op. cit.*, p. 90 n. 102).

128. Cf. J. Dillon, *op. cit.*, p. 84.

l'exposé détaillé du chap. 6, mais elle est d'une autre provenance, et ne recoupe pas complètement cet exposé, car elle procède selon le collage de sources modérément harmonisant qui est l'une des marques distinctives d'Alcinoos. Ce que ces deux passages semblent montrer assez clairement, c'est que la classification des syllogismes des *Premiers analytiques*, II, 23 (dialectique, démonstration et rhétorique) et celle des *Topiques*, I, 1 et des *Réfutations sophistiques*, 2 (dialectique, démonstration et éristique) étaient toutes deux sinon connues comme telles, du moins influentes, et structuraient les exposés médioplatoniciens de la logique.

Les *Catégories* jouent aussi leur rôle dans l'exposé de la dialectique platonicienne. Immédiatement après avoir décrit le rôle de l'étude des sophismes, Alcinoos mentionne que les dix catégories ont été étudiées par Platon dans le *Parménide* :

> Καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἔν τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξεν, τὸν ἐτυμολογικόν τε τόπον ὅλον ἐν τῷ Κρατύλῳ διεξέρχεται[129].
> Quant aux dix catégories, il les a indiquées dans le *Parménide* et dans d'autres dialogues, tandis que la question étymologique, il l'a exposée en détail dans le *Cratyle*.

Laissons de côté la question de l'étymologie, dont la mention ici introduit un très long développement (159, 43-160, 41) fidèlement platonicien, même s'il contient parfois quelques reflets de stoïcisme. Les médioplatoniciens semblent avoir cherché à retrouver les catégories d'Aristote dans l'un ou l'autre des dialogues de Platon, notamment le *Timée* ou le *Théétète*[130]. Les retrouver dans le *Parménide* semble être devenu traditionnel, puisque Proclus, dans son *Commentaire du* Parménide, col. 1083-1084 éd. V. Cousin, Paris, 1864, critique cette interprétation, mais on n'en trouve pas trace dans d'autres textes médioplatoniciens. L'indication est brève, à la mesure de la brève mention qui en est faite par Platon lui-même selon Alcinoos (ὑπέδειξεν, p. 159, 44[131]). Elle indique en tout cas que pour Alcinoos, les catégories aristotéliciennes ressortissent bien à la dialectique, mais il ne précise absolument pas pourquoi, ni quelle place elles occupent dans la logique — rien n'indique qu'elles occupaient la première place dans l'étude de la logique, bien au contraire étant donné le point de son exposé où Alcinoos en parle. En revanche, l'ordre d'exposition suivi par Alcinoos au début du chap. 6 montre bien que, tout comme les tenants de la conception aristotélicienne de la logique, il

129. Alcinoos, *Didaskalikos*, 6, p. 159, 43-45, éd. J. Whittaker p. 14.
130. Voir J. Whittaker, *op. cit.*, p. 91 n. 103.
131. Voir J. Dillon, *op. cit.*, p. 84-85.

pense que, dans la logique, l'exposé sur les propositions doit précéder celui des syllogismes, ordre de présentation qui certes n'est pas spécifiquement aristotélicien puisqu'il est partagé par les stoïciens, mais qui montre un accord avec un certain ordre d'exposition, et ce d'autant plus que son exposé sur ce point ne doit rien au stoïcisme, et reproduit un exposé scolaire inspiré des premiers chapitres du *De interpretatione*, à l'exclusion de l'introduction de la distinction entre propositions catégoriques et propositions hypothétiques, qui ne se trouve pas chez Aristote lui-même.

2.4. Les articulations de la logique et celle du *corpus* logique d'Aristote chez Galien (129/130–ca. 199/216)

La date de naissance de Galien est établie avec une marge très inférieure à la marge qui sépare les dates possibles de sa mort : il est né en 129 ou 130 ; il est mort entre 199 et 216. L'incertitude sur la date exacte de sa naissance dépend des indications données par Galien lui-même mais la date la plus probable et la plus fréquemment retenue est celle de 129[132]. Les incertitudes plus importantes qui planent sur l'année de la mort de Galien sont dues à des informations contradictoires : la *Souda* s.v. Γαληνός affirme qu'il vécut 70 ans, ce qui le ferait mourir en 199, mais la tradition arabe lui donne 80, voire 87 ans, ce qui place la date de sa mort en 216, date qui est compatible avec la tradition byzantine qui le fait vivre sous Caracalla (211-217[133]). Il est donc probablement postérieur à Alcinoos, selon les dates les plus vraisemblables de l'existence de celui-ci, mais rien n'est sûr. Comme Alcinoos, dans le court manuel de logique qui est son seul ouvrage de logique intégralement conservé, l'*Introduction à la dialectique*, il distingue les propositions catégoriques et les propositions hypothétiques, et il distingue syllogismes catégoriques et syllogismes hypothétiques en conséquence de cette division des prémisses, même si sa classification est plus simple, puisqu'il appelle « hypothétiques » les syllogismes dits « mixtes » par Alcinoos. Mais dans le même manuel, Galien ne fait aucune allusion à une classification des syllogismes selon la nature épistémique de leurs prémisses. Qu'il adoptait lui-même cette division apparaît néanmoins clairement dans un chapitre des *Doctrines d'Hippocrate*

132. Voir V. Boudon-Millot, « Galien de Pergame », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, (p. 440-466), p. 441-442 ; voir aussi V. Boudon-Millot, « Introduction générale », in Galien, *Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris, 2007, p. xi-xviii.

133. Voir V. Boudon-Millot, « Galien de Pergame », p. 450-451 ; Ead., « Introduction générale », in Galien, *Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres*, p. lxxv-lxxx.

et de Platon, où il reproche aux stoïciens de méconnaître cette distinction. Comme il le dit lui-même dans cet ouvrage, c'est dans son ouvrage *Sur la démonstration* qu'il a discuté la question des prémisses « convenables et propres à un problème donné » en s'inspirant des traités des « anciens » sur cette question[134]. Or la suite du texte, où il rapporte l'examen de chaque type de prémisse et de démonstration à un traité du *corpus* aristotélicien, montrera clairement que « les anciens » désignent ici Aristote et les péripatéticiens[135]. C'est donc explicitement à Aristote et aux différents traités de son *corpus* logique qu'il reprend une distinction entre les différents types de prémisse :

> ἐκ τῆς ἀποδεικτικῆς μεθόδου πέφηνεν ὅτι τε χρησιμώτερον ἀνατέμνοντας τὰ ζῷα κατασκέπτεσθαι τίνα καὶ πόσα γένη σωμάτων ἐκ τῆς καρδίας ἐκφυόμενα διανέμεται τοῖς ἄλλοις τοῦ ζῴου μορίοις, ὅτι τε τούτων αὐτῶν ὄντων τοιούτων καὶ τοσῶνδε τοῦτο μὲν αἴσθησιν ἢ κίνησιν ἢ ἄμφω παράγει, τοῦτο δ᾽ ἄλλο τι· καὶ οὕτως ἔχειν ἤδη τίνων ἐν τοῖς ζῴοις δυνάμεων ἡ καρδία πηγή. (8) Ταύτης τῆς ὁδοῦ πᾶν ὅ τι περ ἂν ἔξω πίπτῃ, περιττόν τ᾽ ἐστὶ καὶ ἀλλότριον. καὶ ταύτῃ διήνεγκεν ἐπιστημονικὸν ἀποδείξεως λῆμμα ῥητορικοῦ τε καὶ γυμναστικοῦ καὶ σοφιστικοῦ, ὑπὲρ ὧν οὐδ᾽ αὐτῶν οὐδεμίαν ἐδίδαξαν ἡμᾶς οὔτε μέθοδον οὔτε γυμνασίαν οἵ γε περὶ τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Χρύσιππον. (9) ὅθεν ἀναμέμικται φύρδην ἐν τοῖς βιβλίοις αὐτῶν ἐφεξῆς ἅπαντα τὰ λήμματα καὶ πολλάκις ἠγεῖται μέν, εἰ οὕτως ἔτυχε, ῥητορικὸν ἐπιχείρημα, τούτῳ δ᾽ ἕπεται γυμναστικόν τε καὶ διαλεκτικόν, εἶθ᾽ ἑξῆς ἐπιστημονικόν, εἶθ᾽, οὕτως εἰ ἔτυχεν, σοφιστικὸν οὐκ εἰδότων ὡς τὰ μὲν ἐπιστημονικὰ λήμματα πρὸς τὴν οὐσίαν ἀναφέρεται τοῦ ζητουμένου καὶ τοῦτον ἔχει τὸν σκοπόν· (10) τῶν δ᾽ ἄλλων ἁπάντων ἔξωθεν ὄντων, ὅσοις μὲν ὁ διαλεκτικὸς εἰς τὸ γυμνάσασθαι χρῆται καὶ σοφιστὰς ἐξελέγξαι καὶ πεῖραν λαβεῖν κυήσεως μειρακίου καὶ μαιεύσασθαι καὶ προσαγαγεῖν ἐπί τινος εὕρεσιν ἀπορῆσαί τε ποιῆσαι, ταυτὶ μὲν ἅπαντα διαλεκτικά τε κάλει, εἰ βούλοιο, καὶ γυμναστικὰ καὶ τοπικά, τῶν γὰρ ὀνομάτων οὐ φροντίζω, διορίζειν δὲ ταῦτα πειρῶ τῶν ἐπιστημονικῶν· (11) ὅσα δ᾽ ἔτι τούτων ἀποκεχώρηκεν ἐξωτέρω καὶ μάλιστα διὰ παραδειγμάτων ἐνδόξων τε καὶ πολιτικῶν ἐπαγωγῶν τέ τινων τοιούτων ἢ μαρτύρων εἰς σύστασιν ἀφικνεῖται, ταῦτ᾽ εἰ βούλοιο πιθανά τε καὶ ῥητορικὰ προσαγορεύειν, οὔ μοι μέλει τῆς κλήσεως, γνωρίζειν δὲ αὐτῶν χρὴ πειρᾶσθαι τὴν φύσιν· ἔτι δὲ μᾶλλον ἀποκεχώρηκε τῆς οὐσίας τοῦ ζητουμένου τὰ σοφιστικά. (12) καὶ γέγραπται περὶ τούτων ἁπάντων

134. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3, 1, éd. Ph. De Lacy, p. 108, 21-25.

135. Voir Ph. De Lacy in Galen, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, ed. transl. and comm. by Ph. De Lacy, Berlin, 1984, t. III, p. 626. De la même manière, dans l'*Introduction à la dialectique* (*Institutio logica*), 3, 3, éd. K. Kalbfleisch, Leipzig, 1896, p. 8, 10-15, il oppose les « anciens » aux « récents » qui sont les stoïciens.

τοῖς παλαιοῖς, ἐν μὲν τοῖς σοφιστικοῖς ἐλέγχοις περὶ τῶν σοφιστικῶν εἴτε προτάσεων ἐθέλοις ὀνομάζειν εἴτε ἀξιωμάτων εἴτε λόγων, οὐδὲν γὰρ εἰς τὰ παρόντα διαφέρει, κατὰ δὲ τὰς ῥητορικὰς τέχνας ὑπὲρ τῶν ῥητορικῶν, ἐν δὲ τοῖς τοπικοῖς ὑπὲρ τῶν διαλεκτικῶν, ἐν δὲ τοῖς περὶ ἀποδείξεως, ἃ δὴ καὶ δεύτερα ἀναλυτικὰ ἐπιγράφουσιν, ὑπὲρ τῶν ἐπιστημονικῶν[136].

La méthode scientifique a ainsi rendu manifeste qu'il est beaucoup plus utile de disséquer les animaux pour observer quels corps et de quel genre prennent naissance dans le cœur et se rattachent aux autres parties de l'animal, et d'observer que ces [conduits] étant tels ou tels et en telle quantité, celui-ci transmet la sensation ou le mouvement ou les deux, et celui-là autre chose ; et c'est ainsi que l'on établit de quelles facultés psychiques le cœur est la source. (8) Tout ce qui ne relève pas de cette méthode est superflu et impropre. Et c'est ainsi que la prémisse scientifique d'une démonstration est différente d'une prémisse rhétorique, et d'une prémisse gymnastique et d'une prémisse sophistique, sur lesquels ni Zénon ni Chrysippe ne nous ont enseigné aucune méthode ni aucun entraînement. (9) D'où il résulte que, dans leurs livres, toutes les prémisses sont mélangées pêle-mêle les unes à la suite des autres, et souvent, si cela se trouve, c'est un épichérème rhétorique qui vient en tête, puis un épichérème gymnastique et dialectique qui le suit, et ensuite soit un épichérème scientifique, soit, si cela se trouve, un épichérème sophistique, car ils ne savent pas que les prémisses scientifiques se rapportent à l'essence de la chose recherchée et que c'est son but. Toutes les autres prémisses dont se sert le dialecticien, pour s'exercer, et pour la réfutation des sophismes, et pour s'efforcer de prendre en main la grossesse d'un jeune homme et de l'accoucher, et pour l'amener à la découverte de quelque chose, et produire son embarras, sont extérieures [à l'essence de la chose], et toutes ces prémisses, qu'on les appelle « dialectiques », si on veut, et « gymnastiques », et « topiques », car je ne me soucie pas des noms employés, mais en revanche je m'efforce de les distinguer des prémisses scientifiques. (11) Quant à toutes celles qui sont encore plus éloignées et qui sont constituées surtout au moyen d'exemples respectés, et politiques, et de certaines inductions de ce genre, ou de témoins, si on veut les appeler « crédibles » et « rhétoriques », je n'ai cure de l'appellation utilisée, mais il faut s'efforcer de connaître leur nature. Sont encore plus éloignées de l'essence de ce que l'on cherche les prémisses sophistiques. (12) Les anciens ont écrit sur toutes ces prémisses : au sujet des « prémisses » sophistiques, si on veut les appeler ainsi, ou des « propositions » sophistiques, ou des « phrases » sophistiques (car cela

136. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3, 7-12, éd. Ph. De Lacy, p. 110, 8-112, 8.

> ne fait aucune différence pour notre propos présent) dans les *Réfutations sophistiques*, à propos des prémisses rhétoriques dans les manuels de *Rhétorique*, à propos des prémisses dialectiques dans des *Topiques*, et dans les ouvrages sur la démonstration qui sont intitulés *Seconds analytiques*, à propos des prémisses scientifiques.

Le contexte du chapitre concerne les démonstrations stoïciennes de la localisation de la partie dominante de l'âme (τὸ ἡγεμονικόν) dans le cœur. Selon Galien, si les stoïciens veulent montrer que « le cœur contient en lui la partie directrice », ils ne peuvent le démontrer qu'à partir « du fait qu'il dirige les autres parties de l'animal à partir de tout mouvement impulsif et que toute sensation y est rapportée », et des preuves en ce sens ne peuvent être tirées que de la dissection[137]. C'est en effet l'observation (ἐπίσκεψις) ou l'expérience (ἐμπειρία) qui fournit les prémisses de chaque question que l'on examine, selon une règle que Galien dit emprunter à Aristote[138]. Dans une question comme la localisation de la partie directrice, les arguments scientifiques ne peuvent être tirés que de l'anatomie, alors que les stoïciens emploient des arguments seulement vraisemblables, qui n'ont rien de scientifique[139]. Par opposition aux syllogismes établis à partir de preuves scientifiques, Galien considère qu'il y a trois autres types de prémisses et de syllogismes, la prémisse rhétorique, la prémisse « gymnastique » et la prémisse sophistique. Il adopte donc un système avec quatre types de prémisses : les prémisses scientifiques, les prémisses dialectiques, les prémisses rhétoriques et les prémisses

137. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3, 5-6, éd. Ph. De Lacy, p. 110, 1-6.

138. Galien, *De semine*, I, 1-2 éd. Ph. De Lacy, Berlin, 1992, p. 10, 8-15.

139. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3, éd. Ph. De Lacy, p. 110-113. La dissection n'est évidemment pas la seule preuve tirée de l'expérience dans les questions médicales, mais elle est celle qui convient en l'occurrence, car c'est elle qui permet de dire ce que transmettent les différents conduits partant du cœur (vaisseaux, nerfs) aux autres parties du corps (cf. II, 3, 4-7, éd. Ph. De Lacy, p. 110, 1-14). Pour d'autres question, on devra recourir à d'autres types d'observations : par exemple dans le cas des facultés de la semence mâle et de la semence femelle, Galien répertorie l'observation directe des animaux, les entretiens avec les femmes, et la lecture des écrits des médecins qui ont écrit sur ces questions (Galien, *De semine*, I, 2, 1-9 éd. Ph. De Lacy, p. 10, 15-12, 17). La dissection intervient ensuite dans un second temps pour départager certaines affirmations contradictoires des médecins sur l'utérus (I, 2, 10-11, p. 12, 17-20). On notera enfin que si Chrysippe recourt à des arguments vraisemblables, c'est précisément parce qu'il est sceptique à l'égard des preuves anatomiques. Il considère que le débat n'est pas clos : à ses yeux, il n'y a pas « d'indices certains à partir desquels on pourrait le démontrer de manière syllogistique », car, selon lui, le fait que la tête est le centre du système nerveux ne prouve pas pour autant que le centre du système nerveux est la partie directrice de l'âme. Ce constat étant fait, Chrysippe s'engage dans toute une série d'arguments destinés à pallier l'absence de preuves syllogistiques à partir de faits anatomiques bien établis. Voir Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, I, 6, 13, éd. Ph. De Lacy, p. 80, 23-24, et la discussion de T. Tieleman, *Galen and Chrysippus on the Soul*, p. 191.

sophistiques[140]. C'est exactement le même système que celui du chap. 3 d'Alcinoos, si l'on fait abstraction du fait que chez Alcinoos « dialectique » est le nom de la partie logique de la philosophie, et qu'à « dialectique » se substitue « épichérématique ». Dans le passage cité de Galien, « dialectique » est d'ailleurs remplacé par « gymnastique », mais ce n'est que provisoirement puisque, plus loin, c'est bien le terme « dialectique » qui qualifie les prémisses dites d'abord « gymnastiques »[141], et Galien lui-même dit que les usages pour désigner les prémisses dialectiques sont multiples et indifférents : « qu'on les appelle « dialectiques », si on veut, et « gymnastiques », et « topiques », car je ne me soucie pas des noms employés ». L'usage de ce terme rappelle l'usage qui en est fait tant par Platon que par Aristote pour désigner l'utilité de la dialectique[142]. Galien d'ailleurs, toujours dans le même passage, emploie le terme d'« épichérème » pour désigner toute espèce de syllogisme. C'est un usage différent de celui, plus restrictif, d'Alcinoos, mais cela semble confirmer que Galien et Alcinoos s'appuient sur une doctrine scolaire très proche. Parallèlement, Galien signale que les prémisses rhétoriques sont « respectées » (ou « endoxales »), et qu'elles peuvent aussi être appelées « crédibles » (πιθανά). Là encore, Galien fait allusion à un usage scolaire, que l'on a déjà vu chez Diogène Laërce, même s'il y était appliqué à la fois à la dialectique et à la rhétorique et non pas à la seule rhétorique, mais dont la restriction à la rhétorique est en réalité plus fidèle à Aristote, puisque, comme cela a déjà été signalé, celui-ci assigne précisément à la rhétorique la fonction de découvrir « le crédible », qu'il soit vrai ou apparent[143]. Un autre élément frappant est que Galien, juste avant de rapprocher chacun des types de prémisses d'un des ouvrages d'Aristote, fait allusion à d'« autres prémisses », ce qui implique que la liste n'est pas limitative. La description qu'il donne des autres prémisses s'inspire évidemment de passages platoniciens décrivant la dialectique socratique : il y a notamment une référence explicite à la maïeutique du *Théétète* et à l'état d'« embarras » ou « aporie » provoqué par Socrate. Tout ceci donne à penser que Galien ajoute implicitement à la liste

140. Cette quadripartition est mentionnée à plusieurs reprises par Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, éd. Ph. De Lacy, II, 3, 3-4, p. 116, 22-31 ; II, 5, 25-26, p. 132, 23-26 ; II, 8, 1-2, p. 156, 27-158, 2 ; III, 1, 3-4, p. 168, 14-20 ; VIII, 1, p. 482, 4-8. Ph. de Lacy, qui répertorie tous ces passages, t. III, p. 625, pense que cette quadripartition devait être discutée dans le livre III du traité *Sur la démonstration*. De Lacy renvoie à « Albinus » comme source de Galien, puisque Albinus est un des maîtres de Galien. Mais l'Albinus auquel il renvoie est en réalité Alcinoos.

141. Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3, 20, éd. Ph. De Lacy, p. 115, 12-13 (passage cité *supra* note 72)

142. Voir Platon, *Parménide*, éd. Burnet, Oxford, 1910, 135c-136a ; Aristote, *Topiques*, I, 2, 101a27-28 ; VIII, 14, 163b3.

143. Aristote, *Rhétorique*, I, 1, 1355b15-17 (texte cité *supra* note 88).

des prémisses ou des syllogismes ce qu'Aristote appelle la péïrastique : même si Aristote ne donne pas lui-même à la dialectique de fonction maïeutique, puisqu'il ne défend pas une interprétation heuristique de la péïrastique, la description qu'il en donne montre qu'il a la dialectique socratique en vue, et c'est manifestement aussi le cas de Galien. En tout état de cause, Galien donne de la division aristotélicienne des syllogismes une description que ne désavouerait pas Aristote et qui oppose clairement le syllogisme démonstratif aux autres types de syllogismes : le syllogisme démonstratif ou scientifique « se rapporte à l'essence de la chose recherchée », tandis que toutes les autres prémisses sont « extérieures » à la chose. Galien enfin rapporte chaque type de prémisse et de syllogisme à un ouvrage du *corpus* logique d'Aristote : les prémisses sophistiques aux *Réfutations sophistiques*, les prémisses rhétoriques à la *Rhétorique*, les prémisses dialectiques aux *Topiques*, et les prémisses scientifiques aux *Seconds analytiques*.

Tout ceci montre non seulement que le système des syllogismes aristotéliciens adopté par Galien pour son propre compte est, comme chez Alcinoos, un mixte de la classification des *Premiers analytiques* II, 23 d'une part et des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques* d'autre part, mais aussi, que ce système conduit à définir un certain corpus logique, dont l'extension la plus naturelle est un *organon* mi-long. Que cet *organon* mi-long comprenne également les *Catégories* et le traité *De l'interprétation* semble ressortir d'un autre texte de Galien, le traité *Sur ses propres livres*. Au chap. 14, Galien y décrit parmi les livres qu'il a écrits ceux qui sont « utiles aux démonstrations ». Pour apprendre la partie logique de la philosophie, il dit avoir étudié les ouvrages des péripatéticiens et des stoïciens (§ 3), mais aussi les « enseignements de la géométrie » (§ 4). Des divergences entre péripatéticiens et stoïciens, ainsi que les platoniciens, il a tiré la conclusion qu'il valait mieux se fier aux « démonstrations linéaires » des géomètres (§ 6[144]). Dans ce contexte, il mentionne les commentaires des œuvres logiques d'Aristote et des péripatéticiens qu'il a rédigés. En font partie le traité *Sur l'interprétation*, les *Premiers analytiques*, les *Seconds analytiques* et les *Catégories*[145], auxquels il faut ajouter les *Réfutations sophistiques*, dont le traité *Sur les sophismes selon*

144. Sur les syllogismes scientifiques chez Galien, voir J. Barnes, « Proofs and syllogisms in Galen », in J. Barnes et J. Jouanna éd., *Galien et la philosophie*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, « Entretiens sur l'antiquité classique » 49, 2003, p. 1-29, et sur les « démonstrations linéaires » voir en particulier p. 3 ; p. 6-7 ; p. 25.

145. Galien, *Sur ses propres livres*, 14, 11-12, éd. V. Boudon-Millot, Paris, 2007, p. 166-167. L'existence d'un commentaire aux *Seconds analytiques*, qui n'est pas clair dans ce premier passage, le devient plus loin, ch. 17, 1, éd. V. Boudon-Millot, p. 171. Galien appelle les *Catégories* les *Dix catégories*, ce qui indique probablement qu'il considère les post-prédicaments comme inauthentiques.

l'expression peut être considéré comme un commentaire partiel[146]. Galien ne donne pas d'indication sur le contenu du traité *Sur l'interprétation*, et des *Catégories*, ni sur leur place et leur rôle dans la logique, mais il est explicite sur l'objet des deux *Analytiques* :

> Ἐπιγράφουσι δ᾽ αὐτὰ σχεδὸν ἅπαντες οἱ νῦν ἀναλυτικῶν προτέρων, ὥσπερ γε καὶ δευτέρων τὰ [δὲ] περὶ τῆς ἀποδείξεως. αὐτὸς δ᾽ ὁ Ἀριστοτέλης τῶν μὲν προτέρων ὡς περὶ συλλογισμοῦ γεγραμμένων αὐτῷ μέμνηται, τῶν δὲ δευτέρων ὡς περὶ ἀποδείξεως.
>
> Presque tous mes contemporains donnent à ce traité le titre de *Premiers analytiques*, de même qu'ils donnent celui de *Seconds analytiques* à celui sur la démonstration. Mais Aristote lui-même fait référence aux premiers comme à ses écrits sur le syllogisme, et aux seconds comme à ses écrits sur la démonstration[147].

Ces indications, complétant le système des syllogismes présenté dans le *De Placitis*, donne donc des contours assez clairs à l'*organon* d'Aristote tel que le conçoit Galien. Pour lui, le *corpus* logique d'Aristote contient les *Catégories*, le traité *Sur l'interprétation*, les *Premiers analytiques* (théorie du syllogisme) les *Seconds analytiques* (le syllogisme démonstratif ou scientifique), la *Rhétorique*(raisonnements rhétoriques), les *Topiques* (raisonnements dialectiques) et les *Réfutations sophistiques* (raisonnements sophistiques).

2.5. La tripartition « matérielle » des syllogismes chez Alexandre d'Aphrodise (II^{e}-III^{e} s., fl. ca 200) et le problème de la place de la rhétorique

En 176 ap. J.-C., Marc Aurèle créa à Athènes des chaires de philosophie pour chacune des quatre principales doctrines philosophiques de l'époque (platonisme, stoïcisme, épicurisme et aristotélisme[148]). Grâce à une

146. Aristote, *Réfutations sophistiques*, 4, 165b23-30 distingue entre les sophismes selon l'expression et les sophismes extérieurs à l'expression, et Galien se limite aux premiers. Sur le statut des *Sophismes selon l'expression* comme commentaire d'Aristote, voir J. Jouanna, « Médecine et philosophie : la réception de la science aristotélicienne chez Galien », à paraître dans Y. Lehmann éd. *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, 2012. On consultera avec profit cet article sur tout ce qui concerne les commentaires d'Aristote par Galien.

147. Galien, *Sur ses propres livres*, 14, 12, éd. V. Boudon-Millot, p. 166 (trad. V. Boudon-Millot). On notera, à la suite de J. Jouanna, « Médecine et philosophie : la réception de la science aristotélicienne chez Galien », que ce passage semble donner l'indication de deux titres utilisés par Aristote, *Sur le syllogisme*, et *Sur la démonstration*, déjà en désuétude à l'époque de Galien aux profits des titres que nous connaissons.

148. Dion Cassius, *Histoire romaine*, éd. E. Cary, Cambridge (Mass.)-London, 1927, LXXII, 31, 3 ; Lucien, *Eunuque*, éd. J. Bompaire, Paris, 2003, 3 ; Philostrate, *Vies des*

inscription publiée en 2004[149], on sait désormais qu'Alexandre d'Aphrodise fut un des titulaires de ces chaires impériales, mais cette inscription ne permet pas de dater plus précisément les dates auxquelles il a occupé cette chaire que ne le permettait la dédicace à Septime Sévère et à Caracalla du traité *Du Destin*, puisque ceux-ci ont été Auguste de 198 à 209[150]. Professeur renommé et reconnu par un poste impérial prestigieux au tournant du III^e^ s., Alexandre a dû naître au milieu du II^e^ s., ce qui en fait le cadet de Galien, probablement d'une vingtaine d'années. Ceci indique que la doctrine aristotélicienne telle que la présente Alexandre est peut-être d'élaboration postérieure à ce que l'on trouve chez Galien, mais ce n'est pas sûr — malgré la différence d'âge, ils ont été contemporains et une influence mutuelle et des polémiques entre les deux philosophes semblent possibles[151].

C'est dans son commentaire des *Topiques* qu'Alexandre présente l'exposé le plus détaillé des espèces de syllogismes. Selon lui, les syllogismes ne diffèrent pas entre eux en tant que syllogismes, mais il existe trois « différences » (c'est le terme même d'Aristote) :

> Ἀριστοτέλης δὲ καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ οὐ ταὐτὰ περὶ τῆς διαλεκτικῆς φέρουσιν, ἀλλὰ τίθενται μὲν αὐτὴν μέθοδόν τινα εἶναι συλλογιστικήν, ἡγούμενοι δὲ τὸν συλλογισμόν, καθ᾽ ὃ συλλογισμός ἐστι, μηδὲν ἄλλον ἄλλου διαφέρειν, εἶναι δὲ αὐτῶν τὴν διαφορὰν τὴν μὲν κατὰ τὰ εἴδη τῶν προτάσεων, τὴν δὲ κατὰ τοὺς τρόπους καὶ τὰ σχήματα, τὴν δὲ κατὰ τὴν ὕλην περὶ ἅ εἰσιν[152].
>
> Aristote et ceux qui se réclament de lui ne soutiennent pas la même chose à propos de la dialectique, mais posent que c'est une certaine méthode

Sophistes, éd. W.C. Wright, Cambridge (Mass.)-London, 1989, II, 2, 566. Sur ces chaires, voir S. Toulouse, « Les chaires impériales à Athènes aux II^e^ et III^e^ siècles », in H. Hugonnard-Roche éd., *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Paris, 2009, p. 127-174.

149. A. Chaniotis, « New inscriptions from Aphrodisias (1995-2001) », *American Journal of Archeology*, 108, 2004, (p. 377-416), p. 388-389 ; id., « Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47, 2004, p. 79-81. Voir aussi R. Goulet, « Alexandros (Titus Aurelius –) », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, 2005, p. 868.

150. Septime Sévère est Auguste dès 193, Caracalla à partir de 198, et Geta devient un troisième Auguste à partir de 209. Une dédicace aux deux Auguste Sévère et Caracalla ne peut donc avoir été écrite qu'entre 198 et 209. Voir Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, éd. P. Thillet, Paris, 1984, p. vii-viii. Sur les conclusions à tirer de l'inscription, voir R. Sharples, « Implications of the new Alexander of Aphrodisias inscription », *Bulletin of International Classical Studies*, 48, 2005, p. 47-56.

151. Sur ce point, voir M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, 2007, p. 113 n. 355, contre S. Fazzo, « Alexandre contre Galien : la naissance d'une légende », *Philosophie antique*, 2, 2002, p. 109-144.

152. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 1, 19-2, 5.

> syllogistique, en pensant que les syllogismes, en tant que syllogismes, ne diffèrent nullement les uns des autres, mais qu'il existe des différences entre eux, (1) l'une selon la forme des prémisses, (2) l'autre selon les modes et les figures, et (3) l'autre selon la matière sur lesquels ils portent.

Alexandre vient de citer la définition stoïcienne et la définition platonicienne de la dialectique, respectivement « science de bien parler », c'est-à-dire de dire le vrai (p. 1, 10-14) et « méthode diérétique » (p. 1, 14-19). Au début du passage cité ci-dessus, il explique donc que la dialectique n'a pas le même sens chez Aristote et les péripatéticiens que chez les stoïciens et Platon, mais qu'il s'agit chez Aristote et les péripatéticiens d'une forme de la syllogistique. Pour déterminer quelle forme, il distingue les syllogismes selon trois différences. C'est selon la troisième différence, qu'il appelle différence matérielle, qu'il va justifier la distinction entre trois espèces de syllogismes, les syllogismes démonstratifs, les syllogismes dialectiques et les syllogismes éristiques. La première différence, selon la « forme » des syllogismes, correspond à la distinction scolaire, qui se trouvait aussi chez Alcinoos et Galien, entre syllogismes catégoriques et syllogismes hypothétiques[153]. Ici, Alexandre se conforme donc à l'usage de Galien, qui, comme lui, ne distingue qu'entre syllogismes catégoriques et syllogismes hypothétiques, mais, dans son commentaire des *Premiers analytiques*, il suivra le même usage qu'Alcinoos et distinguera syllogismes catégoriques, hypothétiques et mixtes, suivant en cela un usage qu'il fait remonter à Théophraste[154]. L'usage de la distinction entre forme et matière, typiquement aristotélicienne, est, dans ce contexte, propre à Alexandre. Non seulement il ne se trouve pas chez Alcinoos et Galien, mais il ne se trouve pas non plus chez Aristote dans un tel contexte. La seconde différence concerne les modes et les figures : c'est, écrit Alexandre, « celle selon laquelle les uns sont parfaits, les autres imparfaits, et les uns de la première figure, les autres de la deuxième figure, les autres de la troisième figure, comme cela est montré dans les *Premiers analytiques* »[155], et il en donne comme exemple trois syllogismes de même matière mais de figures différentes : « tout homme est capable de rire, rien de qui est capable de rire n'est un cheval » (première figure) ; « tout homme est capable de rire, aucun cheval n'est capable de rire » (seconde figure) ; « tout ce qui est capable de rire est un homme, rien ce qui est capable de rire n'est un cheval » (troisième figure[156]). C'est à la différence « matérielle » des syllogismes qu'il consacre

153. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 2, 5-7.
154. Alexandre d'Aphrodise, *In APr.*, éd. M. Wallies, p. 262, 28-264, 31.
155. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 2, 7-9.
156. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 2, 9-15.

un véritable développement, ce qui normal, puisque c'est cette différence qui permet de distinguer la dialectique des autres syllogistiques :

> Ἡ δὲ τρίτη ἡ κατὰ τὴν ὕλην τοὺς μὲν ποιεῖ ἀποδεικτικοὺς τοὺς δὲ διαλεκτικοὺς τοὺς δὲ ἐριστικούς. Ὡς γὰρ αἱ τέχναι μηδὲν ἀλλήλων, καθ' ὃ τέχναι εἰσί, διαφέρουσαι παρὰ τὴν τῆς ὕλης περὶ ἣν εἰσι διαφορὰν καὶ τὸν τῆς χρήσεως τρόπον τὴν διαφορὰν λαμβάνουσιν, ὡς εἶναι τὴν μὲν αὐτῶν τεκτονικὴν τὴν δὲ οἰκοδομικὴν τὴν δὲ ἄλλην τινά, οὕτω καὶ οἱ συλλογισμοί. ὁ μὲν γὰρ ἐξ ἀληθῶν τε καὶ οἰκείων τῷ προκειμένῳ καὶ πρώτων τε καὶ γνωριμωτέρων δεικνὺς καὶ συνάγων τὸ προκείμενον συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς ὑπὸ τῶν παλαιῶν καλεῖται, καὶ ἀπόδειξιν λέγουσι τὴν μέθοδον τὴν διὰ τοιούτων συλλογιστικήν, τὸν δὲ δι' ἐνδόξων συλλογιζόμενον διαλεκτικὸν καὶ διαλεκτικὴν ἀκολούθως τὴν διὰ τοιούτων συλλογιστικήν, τὸν δὲ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων σοφιστικὸν καὶ σοφιστικὴν τὴν τούτοις χρωμένην. Ὁ μὲν γὰρ ἐξ ἀληθῶν τε καὶ οἰκείων τῷ προκειμένῳ καὶ πρώτων τε καὶ γνωριμωτέρων δεικνὺς καὶ συνάγων τὸ προκείμενον συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς ὑπὸ τῶν παλαιῶν καλεῖται καὶ ἀπόδειξιν λέγουσι τὴν μέθοδον τὴν διὰ τοιούτων συλλογιστικήν, τὸν δὲ δι' ἐνδόξων συλλογιζόμενον διαλεκτικὴν καὶ διαλεκτικὸν ἀκολούθως τὴν διὰ τοιούτων συλλογιστικήν, τὸν δὲ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων σοφιστικὸν καὶ σοφιστικὴν τὴν τούτοις χρωμένην[157].
>
> La troisième différence est celle selon la matière, qui fait que les uns sont démonstratifs, les autres sont dialectiques et les autres sont éristiques. Les arts ne diffèrent en rien entre eux en tant qu'ils sont des arts, mais reçoivent ce qui fait leur différence de la différence de la matière sur laquelle ils portent et sur la manière de l'utiliser, comme cela se passe pour l'art du charpentier et celui du constructeur et quelque autre encore : il en va de même pour les syllogismes. Le syllogisme qui fait sa démonstration et arrive au [sujet] proposé à partir de [prémisses] vraies, propres au [sujet] proposé, premières et les plus connues a été appelé « démonstratif » par les anciens, et ils disent que la démonstration est la procédure syllogistique qui procède ainsi, tandis que le syllogisme qui opère ses déductions à partir d'opinions respectées est un syllogisme dialectique, et que la procédure syllogistique qui procède ainsi est par voie de conséquence la dialectique, et que le syllogisme qui opère à partir d'opinions apparemment respectées est sophistique, et que la sophistique est la procédure qui utilise de tels syllogismes.

La comparaison avec les arts est certes déconcertante, car Alexandre n'explique pas en quoi l'art du charpentier et celui du maçon seraient

157. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 2, 15-26.

identiques, mais on saisit facilement l'application à la différence des matières : de même que l'art du charpentier s'applique au bois, et l'art du maçon à la pierre ou à la brique, de même la syllogistique diffère selon qu'elle bâtit ses syllogismes en utilisant des prémisses matériellement différentes. Dès qu'Alexandre applique cette différence de matière aux syllogismes, son propos devient très fidèle au texte d'Aristote au début des *Topiques*, qu'il se contente d'étoffer par des emprunts à d'autres contextes : à l'affirmation que les syllogismes démonstratifs partent de prémisses vraies et premières (ce qui est dit au début des *Topiques*), il ajoute des précisions tirées des *Seconds analytiques*, à savoir que leurs prémisses sont propres au domaine dont elles relèvent[158] et les plus connues[159]. Par contraste, les syllogismes dialectiques partent de prémisses « respectées » (endoxales), et les sophismes de prémisses « apparemment respectées ». Ceci est une paraphrase des *Topiques*, où le seul changement effectué par Alexandre est le remplacement du terme « éristique » par le terme « sophistique », substitution qui est courante. Alexandre développe ensuite la différence entre les prémisses vraies et premières et les prémisses « respectées » par l'exemple de deux syllogismes menant à la même conclusion (« le plaisir n'est pas un bien ») mais dont l'un est démonstratif et l'autre dialectique. Le syllogisme démonstratif est « le plaisir est inachevé ; aucun bien n'est inachevé ; donc le plaisir n'est pas un bien », car « il tire son point de départ de la définition du plaisir qui en fournit l'explication ; car on dit que le plaisir est un devenir se rapportant à la nature sensible, et que le devenir est inachevé »[160]. Le point souligné par Alexandre ici est qu'un tel syllogisme est scientifique parce qu'il part d'une définition de la chose (ce qui ne signifie pas que toute prémisse doit être une définition, mais qu'elle doit être au moins vraie et première, et que la définition entre dans une telle catégorie). Par contraste, le syllogisme dialectique part d'une opinion qui est respectée mais qui est fausse. Alexandre cite le syllogisme suivant : « le bien rend les hommes bons ; le plaisir ne rend pas les hommes bons », et il dit que la prémisse selon laquelle « le bien rend les hommes bons » est « une opinion respectée qui n'est pas vraie »[161].

Dans son commentaire des *Premiers analytiques*, Alexandre présente une division similaire entre prémisses démonstratives, dialectiques et éristiques[162], en commentant un passage où Aristote distingue la prémisse

158. Voir Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 72a5 : ἐκ πρώτων δ᾽ ἐστι ἐξ ἀρχῶν οἰκείων.
159. Cf. Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 71b20-21 : ἐξ ἀληθῶν τε καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων.
160. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 3, 1-3.
161. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 3, 3-4.
162. Alexandre d'Aphrodise, *In APr.*, éd. M. Wallies, p. 12, 7-14, 6.

dialectique et la prémisse démonstrative[163]. Aristote explique la différence en soulignant que, dans la dialectique, on demande d'accorder n'importe laquelle de deux propositions contradictoires, tandis que, dans la démonstration, on ne peut argumenter qu'à partir de l'une des propositions — celle qui est vraie. Alexandre développe ce point en soulignant que le dialecticien peut argumenter à partir de n'importe quel membre d'une contradiction pourvu que les deux contradictoires soient des opinions réputées, tandis que ce n'est pas possible dans une démonstration car les contradictoires ne peuvent pas être toutes les deux vraies[164]. La même explication se trouve en gros dans le commentaire des *Topiques* où elle permet à Alexandre d'expliquer la raison pour laquelle la méthode dialectique a été nommée ainsi par référence au dialogue par questions et réponses : dans une discussion, tout ne peut pas être vrai, puisque l'on propose les contradictoires, c'est-à-dire aussi bien le vrai que le faux, par exemple « que le plaisir est un bien, puis à l'inverse que ce n'est pas un bien, que l'âme est immortelle, puis à l'inverse qu'elle n'est pas immortelle »[165]. Pour le reste, dans son commentaire des *Premiers analytiques*, il emprunte comme dans son commentaire des *Topiques* des éléments aux *Seconds analytiques*, et, comme dans les *Topiques*, il ajoute à la liste des syllogismes et des prémisses les propositions sophistiques et éristiques. Il complète son exposé en disant qu'Aristote a traité des propositions démonstratives dans les *Seconds analytiques*, des propositions dialectiques dans les *Topiques* et des propositions sophistiques dans les *Réfutations sophistiques*[166]. La comparaison des deux textes montre donc une conception systématique parfaitement cohérente d'une tripartition de la syllogistique entre syllogismes démonstratifs, syllogismes dialectiques et syllogismes sophistiques ou éristiques, reposant sur une distinction entre une différence de la matière des prémisses.

Dans aucun des deux passages étudiés jusqu'ici, Alexandre ne mentionne la péïrastique, mais il le fait dans un autre passage de son commentaire des *Topiques* :

> Καὶ γὰρ ὁ πειραστικός, ὃν ἐν ἄλλοις τούτοις προστίθησιν, ἐξ ἐνδόξων πως καὶ αὐτός ἐστι, τούτῳ διαφέρων τοῦ διαλεκτικοῦ, ὅτι ὁ μὲν διαλεκτικὸς ἐκ τῶν ἁπλῶς ἐνδόξων, ὁ δὲ πειραστικὸς ἐκ τῶν τῷ ἀποκρινομένῳ δοκούντων τόν τε ἔλεγχον καὶ τὸν συλλογισμὸν ποιεῖται καὶ πείρας χάριν· ἐκ τῶν οὖν ἐκείνῳ ἐνδόξων ἐστίν[167].

163. Aristote, *Premiers analytiques*, I, 1, 24a22-b3.
164. Alexandre d'Aphrodise, *In APr.*, éd. M. Wallies, p. 12, 31-34
165. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 3, 7-24.
166. Alexandre d'Aphrodise, *In APr.*, éd. M. Wallies, p. 14, 18-23.
167. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 22, 10-14.

> En effet, le syllogisme peïrastique, qu'il ajoute à ceux-ci dans d'autres cas, est lui-même d'une certaine manière tiré d'opinions respectées, dans la mesure où il diffère du syllogisme dialectique en ceci que le syllogisme dialectique est tiré d'opinions respectées tout court, tandis que le syllogisme peïrastique est tiré des opinions du répondant, et produit une réfutation et un syllogisme pour le mettre à l'épreuve : il est donc tiré des opinions respectées par lui.

Alexandre propose donc ici une solution simple à la discordance entre la quadripartition des *Réfutations* et la tripartition des *Topiques* : la péïrastique n'est qu'une forme particulière de la dialectique, celle où les opinions respectées sont les opinions respectées par le répondant[168].

Qu'en est-il de la place de la rhétorique ? Ayant décrit la dialectique, Alexandre rappelle dans les *Topiques* qu'elle est l'antistrophe de la dialectique :

> Τοιαύτην δὲ οὖσαν αὐτὴν εἰκότως καὶ ἀντίστροφόν φησιν Ἀριστοτέλης εἶναι τῇ ῥητορικῇ, ἐπειδὴ κἀκείνη περὶ τὰ πιθανά, ἃ τῷ ἔνδοξα εἶναι καὶ αὐτά ἐστι τοιαῦτα· τὸ γὰρ ἀντίστροφον ἀντὶ τοῦ ἰσόστροφόν τε καὶ περὶ τὰ αὐτὰ στρεφομένην καὶ καταγινομένην λέγει[169].

> La dialectique étant ainsi, c'est avec vraisemblance qu'Aristote dit qu'elle est l'antistrophe de la rhétorique, puisqu'elle aussi porte sur des choses crédibles, qui, du fait qu'elles aussi sont des opinions respectées, sont telles : en effet il dit « antistrophe » au lieu de « tournée dans le même sens », c'est-à-dire « tournée vers les mêmes choses et s'occupant des mêmes choses ».

Suit une longue explication qui reprend en partie celle de la *Rhétorique*, selon laquelle les deux disciplines ne sont pas comme les sciences, n'ont pas un objet propre, mais portent sur des sujets communs, et partent de prémisses réputées et crédibles et non pas de principes propres[170]. La seule véritable différence est que la dialectique procède par questions et réponses tandis que la rhétorique par discours continu, et que la dialectique s'occupe potentiellement de toute matière, tandis que la rhétorique ne traite que de sujets politiques[171]. Cette

168. Dans son commentaire de *gamma* 2, il adopte une position un peu différente, puisqu'il se conforme au texte d'Aristote selon lequel la dialectique « éprouve » ce que la philosophie « connaît ». La dialectique apparaît alors comme péïrastique, mais cela n'est nullement incompatible avec le point de vue défendu dans le commentaire des *Topiques*, c'est seulement un autre aspect de la question. Voir Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, éd. M. Hayduck, Berlin, 1891, p. 259, 24-260, 20.

169. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 3, 25-28.

170. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 3, 28-5, 6. Voir en particulier p. 5, 5 : δι᾽ ἐνδόξων καὶ πιθανῶν καὶ μὴ δι᾽ οἰκείων ἀρχῶν.

171. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 5, 7-15.

position d'Alexandre implique que, même s'il souligne une différence entre la matière indéfinie de la dialectique et la matière définie de la rhétorique (la politique), il n'y a pas de différence entre les syllogismes de la dialectique et ceux de la rhétorique en ce qui concerne la matière de leurs prémisses ; toutes deux partent de prémisses réputées et crédibles, et non de prémisses vraies et premières comme la science, ou de prémisses apparemment réputées comme la sophistique. Il n'y a donc pas lieu de faire une distinction du point de vue de la matière des prémisses entre dialectique et rhétorique et il n'y a donc pas lieu (du moins de ce point de vue) de distinguer entre le syllogisme dialectique et le syllogisme rhétorique. C'est vraisemblablement pourquoi Alexandre adopte la tripartition des *Topiques*, et, avec quelques concessions, la quadripartition des *Réfutations*, mais non pas le schéma quadripartite des *Premiers analytiques* II, 23. Il serait évidemment crucial de savoir quelle position il adoptait en commentant ce passage des *Premiers analytiques* mais son commentaire du livre II est perdu. Il serait également précieux de savoir comment il comprenait le début de la *Rhétorique* mais il ne semble pas qu'il ait commenté la *Rhétorique*. Le fait qu'il ne fait jamais de place à part à la rhétorique dans la classification des syllogismes n'indique pas nécessairement qu'il considérait que la rhétorique n'appartenait pas à l'*organon*, mais cela semble confirmer que, de son point de vue, il n'y a pas de différence « matérielle » entre les syllogismes dialectiques et les syllogismes rhétoriques. D'une certaine manière, la position d'Alexandre peut avoir constitué une interprétation alternative de la classification des *Premiers analytiques* II, 23 : certes il existe bien des syllogismes rhétoriques, mais ceux-ci sont formellement identiques à tous les autres syllogismes, comme le dit Aristote dans ce passage, et du point de vue matériel, ils s'apparentent aux syllogismes dialectiques.

Alexandre, en fait, insiste sur le fait que la matière de la rhétorique est plus restreinte que celle de la dialectique, dans la mesure, où elle se limite à l'éthique et à la politique[172]. La dialectique est « quelque chose de plus commun », car elle traite aussi de problèmes physiques et de problèmes logiques[173]. Ce point de vue, même si Alexandre ne le dit pas, semble tirer toutes les conséquences du point de vue de la *Rhétorique* selon laquelle la rhétorique est une ramification de la dialectique, parce que c'est à la dialectique qu'il appartient d'étudier tout syllogisme[174]. Alexandre n'irait certes pas jusqu'à soutenir que l'étude de tout syllogisme relève de la dialectique, mais, dans la mesure où le syllogisme rhétorique est, quant à

172. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 6, 17-21.
173. Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 6, 21-23.
174. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356a25-33. Voir ci-dessus, note 65 et 66.

la matière de ses prémisses, un cas restreint du syllogisme dialectique, il est normal qu'il ne constitue pas une classe à part. Avec Alexandre, nous semblons donc avoir une position qui, tout en considérant que la rhétorique fait d'une certaine manière partie de la logique, considère que l'étude de ce qu'il y a de spécifique à la rhétorique relève plutôt de l'éthique et de la politique que de l'*organon*, position qui semble avoir déjà été celle d'Andronicos.

Comme par ailleurs Alexandre semble bien considérer que le traité *De l'interprétation* et les *Catégories* relèvent de l'*organon*[175], c'est avec lui que se met en place un *organon* court, qui a été long à venir et qui n'était probablement pas l'interprétation dominante de son temps, en tout cas pas l'interprétation unanime.

3. Conclusions

La diversité des solutions adoptées au cours de l'Antiquité, et en particulier lors de la période charnière des II^{e} et III^{e} siècles montre bien, de fait, la subtilité de la position d'Aristote, mais aussi la difficulté qu'il y a à la réduire à une position systématique. Les schémas de classification de la syllogistique et des modes de raisonnement que l'on trouve au début des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques*, la classification non exhaustive avancée dans les *Premiers analytiques*, II, 23, et le rapport particulier qu'entretiennent dialectique et rhétorique dans la *Rhétorique*, enfin quelques brèves remarques de la *Poétique*, sont autant de pistes qui, suivant l'accent mis sur tel ou tel texte, ou l'interprétation plus ou généreuse de telle ou telle phrase, permettent de développer une version de l'*organon* plus ou moins longue : l'*organon* court qui est celui d'Alexandre et le nôtre, l'*organon* « mi-long » qui semble avoir dominé aux II^{e} et III^{e} siècles avant Alexandre, et l'*organon* long qui apparaît chez certains néoplatoniciens. De ces trois versions, l'*organon* mi-long, comprenant la *Rhétorique*, semble en fait être la plus ancienne, tandis que l'*organon* court semble s'être imposé dans la tradition péripatéticienne d'abord chez Andronicos (dans une version encore plus courte, ne comprenant pas le *De interpretatione*), puis de façon plus décisive chez Alexandre. Ici comme souvent, c'est donc Alexandre d'Aphrodise qui semble avoir joué un rôle déterminant dans l'histoire de l'aristotélisme, imposant une structure qui ne sera éclipsée que par l'*organon* long apparu en milieu néoplatonicien. Quant à la version sans doute la plus ancienne,

175. Pour le *De interpretatione*, voir Alexandre d'Aphrodise, *In APr.*, éd. M. Wallies, p. 10, 13-12, 3 ; pour les *Catégories*, voir Alexandre d'Aphrodise, *In Topic.*, éd. M. Wallies, p. 65, 6-66, 33.

et peut-être aussi la plus convaincante, celle défendue par Galien, elle a été éclipsée par l'*auctoritas* d'Alexandre.

	syllogisme ou prémisse				
Aristote, *Top.*, I, 1	démonstratif	dialectique		éristique	
Aristote, *S. E.*, 2	didactique	dialectique	peïrastique	éristique	
Aristote, *Rhet.*, I, 1		dialectique			rhétorique
Aristote, *APr.* I, 1	démonstratif	dialectique			
Aristote, *APr.* II, 23	démonstratif	dialectique			rhétorique
Alcinoos, 6	démonstratif	endoxal		éristique	
Alcinoos, 3	démonstratif	épichérématique		sophismes	rhétorique
Galien, *Plac.*	scientifique	gymnastique, dialectique et topique		sophistique	rhétorique
Alex., *In APr.*	démonstratif	dialectique et peïrastique		sophistique	
Alex., *In Top.*	démonstratif	dialectique (et peïrastique)		éristique	

Le rôle méthodologique de la notion de contrariété : la place des *Catégories* et des *post-prédicaments* dans le cursus philosophique néoplatonicien

Stefania Bonfiglioli

1. La place des *Catégories*. À l'intérieur de quel ensemble ?

Lorsqu'on parle du livre des *Catégories* chez les néoplatoniciens, il est bien connu qu'on parle d'un point de départ, d'un ouvrage qui doit être placé au début. Mais au début de quoi ? Non seulement de l'*Organon*, mais aussi de la lecture de toutes les sources anciennes, à savoir les textes d'Aristote, puis de Platon, qui constituent le cursus néoplatonicien des études. Il suffit de rappeler les premières lignes du commentaire de Simplicius aux *Catégories* : d'un côté, ce traité représente « le préambule à la philosophie tout entière, étant donné qu'il constitue le point de départ de l'étude de la logique, et que la logique est présupposée à bon droit par la philosophie tout entière », de l'autre « il a pour sujet les principes premiers », bien que « d'une certaine façon » (*tropon tina*), « ainsi que nous l'apprendrons dans notre développement sur le but de l'ouvrage »[1]. En vertu de ces remarques, Simplicius entend simplement expliquer la raison pour laquelle les *Catégories* ont été un livre souvent commenté, donc fondamental pour plusieurs philosophes. En réalité, je pense qu'il nous donne des indications très significatives à propos de la place du traité. La première remarque, qu'on pourrait appeler méthodologique, montre que les *Catégories* sont un point de départ pour l'étude de toute la philosophie dans la mesure où elles constituent un point de départ pour l'étude des textes logiques. Cela signifie aussi que l'on ne peut comprendre les

1. Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. C. Kalbfleisch, Berolini, 1907 (*CAG* VIII), 1, 4-7 ; trad. Ph. Hoffmann in I. Hadot éd., *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, Fascicule I, Introduction, I^re^ partie (p. 1-9,3 Kalbfleisch), Leiden, 1990.

raisons de la place des *Catégories* dans l'*Organon* que dans la mesure où l'on a saisi que ces raisons ne peuvent être dissociées de celles pour lesquelles les *Catégories* occupent la première place à l'intérieur du cursus tout entier. Quant à la deuxième remarque, qu'on peut qualifier de thématique, elle pose les principes premiers comme le sujet du traité. Simplicius renvoie à ce propos à la question du but (*skopos*) des *Catégories*, sur laquelle je souhaite m'attarder.

La question du but, ainsi que celle de la position de l'ouvrage dans l'ordre de lecture, est un des points fondamentaux établis par les commentateurs néoplatoniciens dans l'introduction à chaque traité d'Aristote. En ce qui concerne les *Catégories*, selon Simplicius, il est plus juste de dire que la compréhension de leur place relève de la compréhension de leur but[2]. Le *skopos* du traité porte sur « les mots simples et premiers en tant que signifiant les réalités premières et plus génériques par la médiation des notions simples et premières » (*In Cat*. 13, 19-21). Par conséquent, le traité sait parler des principes premiers, c'est-à-dire de ce qui est simple et suprêmement générique (*genikōtaton*), d'une façon bien déterminée, c'est-à-dire sémantique : les catégories seraient donc les dix genres les plus génériques et simples en tant qu'expressions signifiantes[3]. En effet, l'identification de dix genres premiers n'est pas propre aux *Catégories*, puisque cette division (*diairesis*) est la même partout dans le corpus d'Aristote. Mais elle est considérée de différentes façons : là où les *Catégories* l'abordent d'une manière appropriée à l'étude de la logique, la *Métaphysique*, par exemple, l'aborde en revanche d'une manière ontologique, propre à l'étude de l'étant en tant qu'étant (*In Cat*. 12, 3-13). Simplicius parle du but des *Catégories* à l'intérieur de son introduction spécifique au traité, mais la dernière remarque ne peut concerner que la totalité de la philosophie d'Aristote, sur laquelle porte la première partie introductive du commentaire. En effet, selon les commentateurs néoplatoniciens, l'introduction spécifique aux *Catégories*, en raison de la place inaugurale de ces dernières, doit être précédée d'une introduction plus générale à tous les écrits du Stagirite.

Le deuxième et le troisième points de cette première partie introductive concernent le classement des traités et leur ordre de lecture. Ils constituent un développement de la remarque méthodologique sur la place des *Catégories* que nous avons lue dans l'*incipit* du commentaire de Simplicius. À propos de l'ordre des traités, le commentateur se demande par où doit commencer

2. Cf. *In Cat*. 15, 22-25.
3. Voir à ce sujet Ph. Hoffmann, « Catégories et langage selon Simplicius — La question du 'skopos' du traité aristotelicien des 'Catégories' », in I. Hadot éd., *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985), Berlin/New York, 1987, p. 61-90.

la lecture des écrits : à son avis, il faut commencer par les ouvrages instrumentaux, à savoir ceux qui concernent la méthode de la démonstration (*apodeiktikē methodos*). Parmi les ouvrages aristotéliciens on doit lire les écrits logiques avant tous les autres, puisque le Stagirite a présupposé la connaissance de la démonstration (*apodeixis*) et, en conjonction avec elle, de la division (*diairesis*)[4], dans ses écrits théorétiques et pratiques. Là où le traité par excellence de la méthode démonstrative est représenté par les *Seconds analytiques*, les *Catégories* en revanche, suivies du *De l'interpretation* et des *Premiers analytiques*, constituent l'ensemble des livres qui portent sur ce qui précède la méthode (*peri tōn pro autēs*)[5], ou qui concerne ses principes (*archai*)[6]. Simplicius ajoute que les traités instrumentaux nous procurent la faculté de discerner (*diakrinein*) entre le bien et le mal dans les actions, le vrai et le faux dans les connaissances[7]. La démonstration, la division et le discernement rencontrent ici deux couples d'opposés. Cela nous conduit à une première question : pourquoi et de quelle manière les remarques sur les instruments fournis par la logique devraient-elles inclure la mention de deux couples d'opposés (vrai/faux, bien/mal) ?

Avant de l'aborder plus avant, je souhaite revenir sur le point suivant de l'introduction générale, la question de la fin (le *telos*) de la philosophie d'Aristote. Sa fin serait un principe unique, identifié par les néoplatoniciens à leur conception de l'Un (*In Cat.* 6, 6-18). Tous les écrits d'Aristote conduiraient à ce principe, à partir des écrits logiques qui mettent au point la méthode démonstrative. Par conséquent, les ouvrages d'Aristote, qu'ils soient logiques, éthiques ou théorétiques, doivent introduire de différentes manières à l'étude d'un principe auquel toutes les choses se ramènent selon une démarche progressive de simplification. Dans cette perspective, les *Catégories*, en tant qu'elles sont centrées, d'une façon sémantique, sur les dix genres les plus simples et les plus génériques, constituent un parfait viatique logique à toute la

4. Au pluriel en *In Cat.* 5, 26.

5. Simplicius, *In Cat.* 4, 28-6, 5.

6. Cf. par exemple Ammonius, *In Aristotelis Categorias Commentarius*, éd. A. Busse, Berolini, 1895 (*CAG* IV, 4), 5, 6-7. D'ailleurs, le troisième groupe des traités instrumentaux concerne les ouvrages qui concourent d'une autre manière à compléter la méthode (cf. par exemple Ammonius, *In Cat.* 5, 7-8), ou qui revêtent l'apparence de la démonstration (cf. par exemple Simplicius, *In Cat.* 4, 31). En suivant exclusivement les commentaires aux *Catégories* et notamment Simplicius pour l'ordre d'énumération, ce troisième groupe est composé de *Topiques*, *Réfutations Sophistiques*, *Rhétorique*, auxquels il faut rajouter la *Poétique* selon Philopon, Élias et Olympiodore. Sur ces questions voir I. Hadot, « Commentaire » et « notes », in *Ead.* éd., *Simplicius*, *Commentaire sur les Catégories*, (p. 19-182 et 3-17), p. 21 ss.

7. Simplicius, *In Cat.* 5, 5-9. Cf. Élias, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse, Berolini, 1900 (*CAG* XVIII, 1), 118, 31-119, 3.

philosophie et à son but ultime : il s'agit d'une raison suffisante pour justifier la place privilégiée des *Catégories* à l'intérieur du cursus néoplatonicien des études.

Cela ne suffit toutefois pas à expliquer les raisons de la place des *Catégories* à l'intérieur de l'*Organon* et par rapport aux autres ouvrages instrumentaux. Revenons donc à l'introduction spécifique au traité, précisément à la fin de l'exposé sur son but, qui devrait justifier la place des *Catégories*. D'après Simplicius, les *Catégories* sont « à bon droit (*eikotōs*) » le principe (*archē*) des écrits logiques : c'est en effet seulement *après* l'étude des expressions simples qu'on peut parvenir à apprendre ou à enseigner « ce qu'est une affirmation et une négation et quelles sont leurs *différences* » (le sujet du *De interpretatione*), « puis ce qu'est une définition, une prémisse et un syllogisme, et quelles sont les *espèces* des syllogismes » (le sujet des *Premiers analytiques*), pour aboutir enfin au syllogisme démonstratif expliqué dans les *Seconds analytiques*. Il y a donc un modèle génétique et constructiviste à la base de l'ordre (*taxis*) des traités constituant la première partie de l'*Organon*. Cet ordre repose sur une démarche qui va de ce qui est plus simple (*haploustera*) à ce qui est plus composé (*sunthetōtera*). C'est ainsi que se justifie la position des *Catégories* en tête de l'étude de la logique et ainsi de toute la philosophie (*In Cat*. 15, 13-25).

Simplicius n'ajoute rien d'autre à ce sujet, mais il aborde ensuite les questions concernant le titre du traité. Celui s'appelle à bon droit « Catégories », si l'on entend par là les genres les plus génériques et les plus hauts (*In Cat*. 17, 10-26). Mais plus hauts et plus génériques par rapport à quoi ? Cela se comprend dans le cadre d'un ordre (*taxis*) de prédicats. Simplicius part de la structure d'un discours énonciatif (*logos apophantikos*), porteur de vérité ou de fausseté — qui appartient au sujet du *De interpretatione*, mais aussi des *Analytiques* en tant qu'il s'agit d'une prémisse. Dans tout énoncé, ce qui est prédiqué est toujours ce qui est plus général et plus universel (*katholikōteron*), là où ce qui est plus particulier (*merikōteron*) servira de sujet.

Simplicius se sent tenu de citer à ce propos l'ordre des prédicats de l'*Isagoge* de Porphyre, l'unique ouvrage dont la lecture précédait celle des *Catégories* dans le cursus néoplatonicien : les genres les plus génériques de l'*Isagoge*, à savoir les genres les plus hauts en tant qu'ils ne peuvent être que prédicats, et jamais sujets, sont à identifier avec les dix catégories. La citation de l'*Isagoge* est, à mon sens, l'occasion pour Simplicius de nous donner une indication précieuse pour comprendre les raisons les plus profondes de la place des *Catégories*. Il suffit de relire l'*incipit* de l'*Isagoge* :

> Puisqu'il est nécessaire, mon cher Chrysaorios, pour recevoir l'enseignement relatif aux catégories (*katēgoriai*) d'Aristote de savoir ce qu'est un genre, une différence, une espèce, un propre et un accident, et puisque pour donner des *définitions* ainsi que pour ce qui concerne la *division* et la *démonstration* cette étude est utile. . ..[8]

Simplicius n'hésite pas à reconnaître à plusieurs reprises sa dette envers l'*Isagoge*. C'est probablement à cette source, l'*incipit* de l'*Isagoge*, qu'il a puisé les deux termes clef, division (*diairesis*) et démonstration (*apodeixis*), qui lui servent à justifier la place de la lecture de l'*Organon* au début de l'ensemble du cursus[9].

Jonathan Barnes soutient que l'*Isagoge* n'est pas une introduction aux *Catégories*, mais à l'étude de la logique toute entière[10]. En effet, Porphyre parle ici des catégories en minuscule, c'est-à-dire des catégories en tant que prédicats ou prédications ou genres de prédication, et non pas en tant que traité. Cela signifie que la théorie de la prédication peut être considérée comme un des traits d'union de l'étude de la logique, un fil rouge qui accompagne la lecture de tous les écrits de l'*Organon*, les liant les uns aux autres. Parce que cette théorie de la prédication implique la connaissance des notions de genre, d'espèce et de différence, elle est utile non seulement pour la connaissance, mais aussi pour la pratique de la division et de la démonstration, à savoir pour la mise en œuvre des compétences principales, des instruments fondamentaux, qui, selon Simplicius, sont fournis par les traités logiques. Or, la division et la démonstration, comme le montre l'*Isagoge*, ne peuvent être dissociées d'une étude des *katēgoriai*, ni, *a fortiori*, évidemment, d'un ouvrage intitulé *Katēgoriai*. L'impossibilité de cette dissociation est, à mon sens, une préoccupation commune à Porphyre et à Simplicius, dans la mesure même où elle se rattache aux raisons de la place privilégiée des *Catégories*. Un ouvrage intitulé *Katēgoriai* ne fait que mettre en évidence un des traits d'union de tous les écrits de l'*Organon* : j'entends naturellement par là la théorie des prédications. Dans cette perspective, je pense que l'*Isagoge* est alors à concevoir comme une introduction aussi bien à la logique, et ainsi à la philosophie toute entière, qu'aux *Catégories* en tant que premier traité de la logique et de la philosophie. Il ne faut pas choisir : les raisons sont les mêmes dans l'une et l'autre hypothèses, et je vais les expliquer.

8. Porphyre, *Isagoge*, éd. A. Busse, Berolini, 1887 (*CAG* IV, 1), 1, 3-6 ; trad. de Libera–Segonds in A. de Libera éd., *Porphyre*, *Isagoge*, Paris, 1998 ; les italiques sont de moi.

9. Cf. ci-dessus la question de l'ordre de lecture des écrits aristotéliciens, que Simplicius aborde dans la première partie introductive de son commentaire aux *Catégories*.

10. J. Barnes, « Introduction », in *Id.* éd., *Porphyry, Introduction*, Oxford, 2003, (p. ix-xxiv), p. xv-xvi. Cf. *Id.*, « Les catégories et les *Catégories* », in O. Bruun et L. Corti éd., *Les* Catégories *et leur histoire*, Paris, 2005, (p. 11-80), p. 13-14.

2. L'apport méthodologique et/ou thématique des *Catégories*

Simplicius trouve dans l'*incipit* de l'*Isagoge* l'idée que la réflexion sur les genres et les espèces, nécessaire pour la théorie de la prédication, est à même de fournir un apport méthodologique concernant la division et la démonstration. Toutefois, dans la suite du traité porphyrien, on ne rencontre aucune autre occurrence du mot démonstration (*apodeixis*) tandis qu'il y en a deux du terme division (*diairesis* : *Isag*. 9, 2-3 ; 10, 19-20). Toutes les deux concernent la division des genres en espèces au moyen des différences. Là où les dix catégories sont au sommet, en étant ce qu'il y a de plus simple, de l'ordre (*taxis*) des prédicats, la division représente le processus qui va de ce qui est simple et universel à ce qui est multiple et composé, à savoir la pluralité des espèces. C'est exactement en vertu de cette démarche de division qu'on peut comprendre la théorie et la pratique de la définition, puisque, comme l'a dit Simplicius, ce qui est plus universel joue le rôle de prédicat, ce qui est plus particulier de sujet. Quant à la définition, elle est la troisième notion que l'*incipit* de l'*Isagoge* lie à la théorie des prédications, à côté de la division et de la démonstration. Simplicius, pour sa part, n'associe pas la définition à la division et à la démonstration lorsqu'il parle des outils fournis par la logique. En revanche, selon le commentateur, la définition représente un point médiant dans le processus de composition et d'édification de la théorie logique. En effet, la définition est une étape intermédiaire entre l'extrême le plus simple et l'extrême le plus complexe de la démarche logique. L'extrême le plus simple est constitué par les prédicats qui sont seulement prédicats, c'est-à-dire les dix catégories, alors que le plus complexe est constitué par la combinaison des définitions dans les syllogismes.

La première partie de l'*Organon* suit exactement ce processus de composition et de complexification. Cette démarche repose à son tour sur une théorie de la prédication qui implique nécessairement l'étude d'un ordre (*taxis*) de genres se divisant en espèces. C'est donc aussi en vertu de l'ordre même de l'*Organon* que sa lecture se situe à bon droit au début du cursus philosophique, puisque l'ordre (*taxis*) des traités constituant sa première partie est un parfait exemple, d'une certaine manière, d'une méthode de structuration de tout l'univers néoplatonicien, qu'il soit logique ou ontologique. J'ai spécifié 'd'une certaine manière', car, en ce qui concerne le déroulement de ces écrits, l'opposition entre le simple (*haplous*) et le composé (*suntheton*) n'acquiert aucune connotation axiologique, pourtant très usuelle chez nos commentateurs, selon laquelle ce qui est simple serait meilleur de ce qui est composé. En revanche, le principe universel pour les néoplatoniciens, selon lequel tout ce qui est composé et postérieur implique ce qui est simple

et antérieur comme principe (*archē*) de son identité et de sa compréhension, s'applique tout de même à l'ordre des traités logiques. Dans cette perspective, les raisons méthodologiques pour lesquelles les *Catégories* sont en tête de l'*Organon* coïncident avec celles, thématiques, qui concernent les principes (*archai*) premiers. En effet, les *Catégories* portent sur les principes (*archai*) de la méthode, c'est-à-dire sur les éléments les plus simples de l'édifice logique, ceux qui entrent dans des compositions de plus en plus complexes jusqu'aux syllogismes démonstratifs ; mais les mêmes catégories sont en outre une manière sémantico-logique d'introduire à la fin de toute la philosophie, à savoir aux principes les plus simples d'où tout dérive par un processus de division et de complexification progressives.

Il est bien connu que Simplicius souligne la valeur instrumentale des traités de l'*Organon* surtout par rapport à la question de la méthode démonstrative, propre aux *Seconds analytiques*. Parmi les savants contemporains qui ont abordé cette question, Benjamin Morison s'est récemment demandé pourquoi une lecture préalable de l'*Organon* devrait être une condition nécessaire pour comprendre tous les autres écrits d'Aristote et, en outre, pourquoi la connaissance des dix catégories devrait être indispensable pour la saisie et la construction des syllogismes scientifiques[11]. Le savant juge les réponses de Simplicius insatisfaisantes par rapport à la théorie et à la pratique de la démonstration. Je pense au contraire que c'est en intégrant la question de la démonstration dans une perspective méthodologique et thématique plus générale sur l'ordre de l'*Organon*, qui la replace à l'intérieur du cursus selon le questionnaire exposé précédemment, qu'on peut être conduit à juger de manière plus favorable les arguments de Simplicius. Autrement dit, si l'on pense que la méthode démonstrative des *Seconds analytiques* constitue un point de départ en fonction duquel il convient de penser l'apport de tous les autres traités logiques, ainsi que l'apport de l'*Organon* à l'étude de la philosophie, les arguments de Simplicius perdent en partie leur pertinence. À l'inverse, je pense que, selon les néoplatoniciens, dans le domaine logique et dans tous les autres, ce sont les dynamiques relationnelles qui sont constitutives *a priori* de l'identité et de l'importance de chaque élément, autrement dit, c'est la structure de l'ensemble qui construit l'identité de chaque élément en lui assignant une place. Cela vaut aussi lorsque la structure de l'ensemble est constituée par l'édifice logique et l'élément individuel par les *Seconds analytiques*. Je pense donc que le syllogisme démonstratif doit être conçu comme la fin (*telos*) de la démarche logique, en tant que le degré le plus complexe de cette démarche. Cela signifie que c'est le passage du simple

11. B. Morison, « Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la logique », in O. Bruun et L. Corti éd., *Les* Catégories *et leur histoire*, p. 103-119.

au composé, sur lequel se fonde l'ordre des traités, qui détermine avant tout l'importance de la question de la démonstration, car il l'intègre comme son stade ultime.

Revenons à cette idée que la théorie de la prédication serait comme un fil rouge de la lecture des traités logiques. On a déjà vu que l'*Isagoge*, en tant qu'introduction aussi bien à toute la logique qu'au seul traité qui est à sa tête, aborde la théorie des prédicables en soulignant son lien nécessaire à la question de la division. On a déjà observé dans quelle mesure, à l'intérieur de l'*Isagoge*, la notion de division (*diairesis*) correspond au passage du simple au multiple comme principe général de structuration, alors que le thème de la démonstration (*apodeixis*) n'est pas développé. En effet, si l'on procède sur la base des occurrences des termes, les *Catégories* ne parlent jamais de démonstration (*apodeixis*), alors qu'Aristote utilise le terme division (*diairesis*) trois fois dans le traité, en parlant spécifiquement de la division des genres en espèces dans le chapitre 13 à propos du simultané (*Cat.* 15a3-5) : là où le genre est toujours antérieur aux espèces, les espèces d'un même genre, relevant de la même division, sont simultanées. Le chapitre 13 fait partie de ce que la tradition a appelé « *post-prédicaments* » (les chapitres 10 à 15 des *Catégories*), qui sont principalement consacrés à la question des opposés. Cette question se rattache à la troisième « compétence » que la lecture de l'*Organon* devrait fournir selon Simplicius, à côté ou en conséquence de la division et de la démonstration : la faculté de discerner entre le bien et le mal, le vrai et le faux. Elle correspond donc à l'interrogation restée en suspens dans le paragraphe précédent.

Cette faculté de discernement porte principalement sur la connaissance de ce que sont les opposés et quelles sont leurs espèces, c'est-à-dire le sujet principal des *post-prédicaments*. Mais dans quelle mesure cette compétence se rapporte-t-elle à la division et à la démonstration ? La question mérite d'être approfondie, ne serait-ce que parce que Simplicius ne dit rien d'explicite à ce propos dans l'introduction de son commentaire. En ce qui concerne le vrai et le faux, il va sans dire que ce couple d'opposés est à la base des *Seconds analytiques* : la vérité des prémisses, et donc de la conclusion, est une condition *sine qua non* du syllogisme scientifique. Mais qu'en est-il des deux contraires que sont le bien et le mal ? Il s'agit de deux contraires éthiques. Le discernement des contraires, si l'on lit attentivement le commentaire de Simplicius aux chapitres 10 et 11 des *Catégories*, ne se limite pas à une question de pratique (*praxis*), de morale. Il s'agit en réalité d'une question plus large, aussi bien méthodologique que thématique, dont je vais tenter d'éclairer certains aspects. Mon propos est également de vérifier dans quelle mesure les remarques générales sur la place et l'importance des *Catégories*, trouvent

un écho dans les passages du commentaire que Simplicius a consacré à la contrariété (*enantiotēs*).

Il faut préciser que, selon les néoplatoniciens, les chapitres 10 à 14 des *Catégories* (qui portent sur les opposés) sont en parfaite continuité avec ce qui les précède ; en particulier, d'après Simplicius (*In Cat.* 379, 3-380, 15) ces chapitres abordent des arguments (*theōrēmata*) utiles pour la compréhension de tout le traité, mais aussi pour toute la dialectique (*pasa hē dialektikē*)[12]. Il est très improbable que Simplicius se réfère ici seulement à la conception de la dialectique propre aux *Topiques*, car, dans l'introduction du commentaire, il avait explicitement rejeté l'hypothèse que le titre des *Catégories* puisse être « Avant les topiques » (*Pro tōn topikōn*)[13], indiquant en cela aussi la place que le traité devrait occuper dans l'*Organon*. À ce propos, Simplicius avait souligné, une fois de plus, que les *Catégories* précèdent non seulement les topiques mais toute la théorie logique et syllogistique[14], et donc, peut-on ajouter, toute la philosophie. Mais qu'est-ce que Simplicius peut entendre par « toute la dialectique », en se limitant au seul thème des contraires (*enantia*) ?

3. Les commentaires aux *post-prédicaments* et le thème des contraires

On peut commencer à chercher les réponses à ces interrogations dans le chapitre 11 des *Catégories*, dans un passage où Simplicius, Philopon, Olympiodore et Élias voient formulée la dernière des règles (*theōrēmata* ou *kanones*)[15] sur les contraires énoncées dans le traité.

12. Simplicius mentionne Porphyre et surtout Jamblique parmi les défenseurs de la thèse de continuité des derniers chapitres des *Catégories* par rapport à ce qui les précède ; cette thèse s'oppose à celle selon laquelle les *post-prédicaments* seraient une adjonction tardive et opposée au but même du texte aristotélicien. Parmi les défenseurs de la dernière thèse, Simplicius cite Andronicos. Quant à la thèse de continuité selon laquelle les *post-prédicaments* seraient à bon droit la troisième section des *Catégories*, elle est soutenue par d'autres commentateurs néoplatoniciens par des argumentats proches de ceux de Simplicius. Voir à ce sujet Jean Philopon, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse, Berolini, 1898 (*CAG* XIII, 1), 167, 21-168, 15 ; Olympiodore, *Prolegomena et in Categorias Commentarium*, éd. A. Busse, Berolini, 1902 (*CAG* XII, 1), 133, 8-134, 32. Cf. aussi Ammonius, *In Cat.* 93, 9-14 ; Élias, *In Cat.* 241, 16-34.

13. Cette hypothèse ancienne a été revivifiée récemment par R. Bodéüs dans son édition des *Catégories* pour la collection des Belles Lettres (Paris, 2001). Bodéüs a en effet choisi de remplacer le titre *Catégories* par « Avant les lieux » (*Pro tōn topōn* : cf. aussi son « Introduction » au texte), un choix auquel je ne me rallie pas.

14. *In Cat.* 15, 26-16, 16, notamment 15, 30-36.

15. Il y en a quatre selon Simplicius, Jean Philopon et Olympiodore, trois selon Élias ; ces règles sont appelées *theōremata* par Simplicius et Philopon, *kanones* par les deux autres. Ammonius parle des manières dont on dit les contraires (*posachōs legetai* : *In Cat.* 101, 17).

> Et il est nécessaire que tous les contraires soient ou bien dans le même genre, ou bien dans des genres contraires, ou bien qu'eux-mêmes soient des genres. En effet, le blanc et le noir sont dans le même genre (car leur genre est la couleur), la justice et l'injustice dans des genres contraires (car pour l'un le genre est la vertu, pour l'autre c'est le vice) ; et le bien et le mal ne sont pas dans un genre, mais se trouvent être eux-mêmes des genres de certains items[16].

Simplicius commente ce texte de la façon suivante :

> Mais[17] on pourrait bien se demander comment considérer encore vraie la définition des contraires selon laquelle sont contraires les items d'un même genre les plus distants l'un de l'autre, si l'on accepte que les contraires se rangent non seulement sous un même genre, mais aussi sous des genres contraires [...]. [Disons] plutôt que la première définition [celle qui concerne les contraires comme items d'un même genre] impliquait la relation des contraires à un genre unique d'une manière quelconque (*hopōsoun*), tandis que la différence qui suit [entre contraires rangés sous un même genre et contraires rangés sous des genres contraires] repose sur la proximité des genres. C'est pourquoi, selon ce principe de proximité (*prosechōs*), parmi les contraires, les uns sont rangés sous un unique genre — par exemple le blanc et le noir sous le genre de la couleur — les autres, en revanche, sous des genres contraires : par exemple justice et injustice sont rangées sous les genres de vertu et de vice (par proximité), mais, par l'intermédiaire de ces derniers, sous un unique genre, qu'il soit l'état ou la disposition ou la qualité elle-même[18].

La remarque aristotélicienne sur les contraires rangés sous des genres contraires, qu'on lit dans les *post-prédicaments*, ainsi que dans les *Topiques* (153a35-36) et la *Métaphysique* (Δ 1018a30-31), devient une aporie pour ses commentateurs, qui sentent le besoin d'accorder cette affirmation avec la définition des contraires énoncée dans le chapitre 6 des *Catégories* (6a17-18) en relation à la quantité — définition selon laquelle on dit contraires les items d'un même genre les plus distants (*diestēkota*) l'un de l'autre. Les néoplatoniciens depuis Ammonius cherchent à résoudre l'aporie en disant que tous les contraires appartiennent de nécessité au même genre ; il est seulement question d'une proximité plus ou moins grande du genre commun

16. *Cat*. 14a18-25, trad. Ildefonse-Lallot in F. Ildefonse et J. Lallot éd., *Aristote, Catégories*, Paris, 2002.
17. C'est moi l'auteur des traductions françaises de tous les textes grecs dont je ne spécifie pas le nom du traducteur.
18. Simplicius, *In Cat*. 415, 34-416, 7.

par rapport aux deux contraires qui sont rangés sous lui. Ainsi, deux contraires comme blanc et noir sont-ils déjà rangés sous un même genre à partir du genre (la couleur) qui est plus proche d'eux, c'est-à-dire qui est leur immédiatement supérieur, tandis que deux contraires comme justice et injustice appartiennent-ils à deux genres contraires (vertu et vice) par proximité, mais, par l'intermédiaire de ces derniers genres, ils sont rangés sous un unique genre (disposition, état ou qualité). Cette solution ne découle pas directement des textes d'Aristote qui nous sont parvenus, du moins pas de manière explicite. Le Stagirite d'ailleurs ne se préoccupe même pas d'accorder la définition des contraires donnée à propos de la quantité avec la possibilité de ranger des contraires sous des genres contraires. Ces questions constituent en revanche un problème qu'il convient de traiter de manière très approfondie aux yeux des néoplatoniciens, comme ce passage de Simplicius nous le confirme :

> Archytas ne laisse pas de côté cette différence des contraires et semble en donner une explication plus rigoureuse, lorsqu'il affirme : « En outre, parmi les contraires, certains se trouvent en genres de genres (*en genesi genōn*) : en effet le bien est contraire au mal, le bien étant le genre des vertus, alors que le mal est celui des vices. D'autres se trouvent en genres d'espèces (*en genesin eidōn*) : en effet la vertu et le vice sont contraires, la vertu étant le genre de la prudence et de la tempérance, alors que le vice est celui de la sottise et de l'intempérance. D'autres enfin se trouvent dans des espèces (*en eidesin*) : en effet le courage est contraire à la lâcheté et la justice est contraire à l'injustice, la justice et le courage étant des espèces de la vertu, l'injustice et l'intempérance des espèces du vice »[19].

Le commentaire aux *Catégories* de Simplicius est le seul ouvrage où l'on peut trouver des citations d'un écrit du Pseudo-Archytas nommé *Sur les opposés*, écrit inspiré aux chapitres 10 et 11 des *Catégories*. Jamblique et ses successeurs néoplatoniciens avaient identifié cet auteur avec le pythagoricien Archytas de Tarente ; pour cette raison, ils avaient conçu ses ouvrages comme la source des traités du Stagirite, tandis qu'on pense à présent que les écrits du Pseudo-Archytas sont bien postérieurs, et qu'ils appartiennent probablement au I^er^ ou II^e^ siècle de notre ère[20]. Le passage cité de l'ouvrage *Sur les opposés* aborde des questions très proches, y compris dans les termes employés, de

19. Simplicius, *In Cat.* 416, 8-15.

20. Sur le Pseudo-Archytas et son œuvre, voir H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965, p. 2-48 ; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*. Zweiter Band : *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr.*, Berlin/New York, 1984, p. 608-628 ; C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum*, Cambridge, 2005, chap. III et App. I.

celles qui animent le débat de l'Antiquité tardive à propos du thème qui nous occupe. Chez le Pseudo-Archytas, la classification des contraires repose sur la notion d'espèce, une notion aristotélicienne, certes, mais qui n'est pas explicitement utilisée par le Stagirite dans le passage des *Catégories* concerné (14a18-25). Simplicius se sent cependant contraint d'employer pour l'explication des contraires des distinctions qui concernent expressément les genres et les espèces. Il le fait sous l'autorité d'Archytas. La citation de l'ouvrage *Sur les opposés*, que je viens de donner, avait déjà été mobilisée par Simplicius dans un passage précédent de son commentaire, également centré sur les contraires. Dans ce passage, la citation d'Archytas continuait de la manière suivante[21] :

> ... « Les genres premiers (*prâta genē*), ceux qu'on appelle aussi genres de genres (*genē genōn*), admettent donc la division (*toma*) (en d'autres genres), tandis que les espèces ultimes (*eschata eidea*), <qui sont les plus proches> de la perception, <l'admettent seulement en individus ; par ailleurs, les intermédiaires> sont non seulement des genres, mais aussi des espèces[22] ».

On peut croire que Simplicius, dans ce cas, a donné grande importance aux affirmations du Pseudo-Archytas, du fait même qu'elles sont particulièrement proches de l'interprétation des *Catégories* la plus célèbre et surtout la plus influente chez les néoplatoniciens, c'est-à-dire l'*Isagoge* de Porphyre. On peut le vérifier en observant les termes précis dans lesquels Jean Philopon aborde la question des contraires et des genres :

> Il faut savoir que même s'il [Aristote] a affirmé que les contraires sont rangés sous les genres contraires, il a dit cela en entendant par genre non pas le genre le plus général (*to genikōtaton*) des contraires, mais le genre proche et subordonné (*to proseches kai hupallēlon*). Tous les contraires doivent en effet être rangés sous le même genre. Effectivement, bien que l'injustice et la justice soient rangées sous le vice et la vertu, elles aussi sont rangées quand même sous un unique genre commun, c'est à dire l'état et la disposition, et ces derniers sont rangés à leur tour sous la

21. Plus précisément, les mêmes mots d'Archytas cités en *In Cat.* 416, 8-15, avaient déjà été cités à l'intérieur du commentaire en 391, 21-392, 5 avec deux différences insignifiantes. C'est seulement dans ce dernier passage que la citation continue avec les remarques qu'on lit en 392, 5-9.

22. Simplicius, *In Cat.* 392, 5-9. Ce passage présente une lacune que j'ai comblée dans ma traduction d'après les suggestions données par Kalbfleisch dans les *Addenda* de son édition du commentaire.

> qualité, qui est le genre le plus général (*genos genikōtaton*) de tous les contraires[23].

L'*Isagoge* de Porphyre représente le filtre, à la fois terminologique et conceptuel, à travers lequel les néoplatoniciens qui se sont succédés ont abordé les écrits du Stagirite au sujet des contraires. C'est dans cette *Introduction*, en effet, qu'on peut trouver l'expression non aristotélicienne *to genikōtaton* (ce qui est suprêmement générique, à savoir le genre le plus général), expression qu'on trouve déjà chez les Stoïciens, mais aussi chez plusieurs auteurs de l'époque impériale[24]. Mais il est plus important encore de noter que cette expression au superlatif fait partie pour Porphyre d'une classification reposant sur une opposition qui n'est pas définie comme une opposition de contrariété, mais qui implique quand même une distance maximale entre deux éléments. Or chacun sait aussi que cette opposition ne peut se faire sans la notion d'espèce. En effet, Porphyre oppose à la notion de *to genikōtaton* celle de *to eidikōtaton* (ce qui est absolument spécial, à savoir l'espèce la plus spéciale), ces deux éléments constituant les extrêmes (*akra*) de ce que la tradition a appelé l' « arbre de Porphyre »[25].

L'introduction porphyrienne de l'espèce parmi les prédicables représente la différence la plus remarquable entre l'*Isagoge* et sa source aristotélicienne, c'est-à-dire la liste des prédicables des *Topiques*, où l'espèce n'est pas mentionnée[26]. Comme Alain de Libera le soutient, le choix porphyrien d'introduire l'espèce parmi les prédicables pourrait signifier une façon d'utiliser et de lire les prédicables (*kategoroumena*) des *Topiques* à la lumière d'une interprétation platonisante du texte des *Catégories*[27]. Cette affirmation se réfère à la théorie de la substance esquissée dans les *Catégories* ; je souhaite pour ma part m'interroger ici sur ce que l'utilisation de la notion d'espèce peut signifier dans le traitement de la contrariété propre aux textes des commentaires néoplatoniciens que nous avons lus. Cette interrogation part,

23. Jean Philopon, *In Cat*. 191, 5-11. Cf. Olympiodore, *In Cat*. 142, 21 ss. et Élias, *In Cat*. 250, 28n-251, 4.

24. J. Barnes, « Commentary » et « Additional Notes » in *Id*. éd., *Porphyry, Introduction*, (p. 21–371), p. 105-108 et 314.

25. Les deux items sont définis comme des extrêmes (*akra*) en *Isag*. 5, 9 et 5, 21. Porphyre a utilisé la même opposition dans le commentaire aux *Catégories* qui nous est parvenu (Porphyre, *In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responsionem*, éd. A. Busse, Berolini, 1887 [*CAG* IV, 1], 83, 18 ss.). À propos de l'influence de Porphyre sur la logique dans la tradition ultérieure, voir S. Ebbesen, « Porphyry's legacy to logic. A reconstruction », in R. Sorabji éd., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London, 1990, p. 141-171.

26. *Top*. 101b17-2. Les quatre prédicables d'Aristote sont la définition, le propre, le genre et l'accident.

27. A. de Libera, « Introduction » in *Id*. éd., *Porphyre*, *Isagoge*, (p. VII-CXLII), p. XCII *sq*.

une fois de plus, des remarques de Simplicius. D'après celui-ci, Aristote aurait négligé de spécifier que les contraires peuvent être soit dans les genres les plus généraux, soit dans les espèces les plus spéciales soit encore dans les intermédiaires entre ces deux extrêmes (*In Cat*. 392, 9-13). On peut lui répondre maintenant qu'Aristote a négligé de s'exprimer dans ces précis termes parce qu'il s'agit de l'application aux contraires des *Catégories* d'une question propre à l'exégèse impériale du traité. Néanmoins, l'étroite relation entre contraires d'un côté, genres et espèces de l'autre, peut être conçue comme aristotélicienne d'un certain point de vue, en particulier à la lumière de la *Métaphysique*, dont je me limite à considérer ici quelques passages consacrés expressément à la contrariété[28].

4. L'héritage d'Aristote : les extrêmes contraires

Dans le livre *Iota* de la *Métaphysique*, Aristote aborde la question de la contrariété en développant le motif ancien, déjà cité dans les *Catégories*, de la distance, mais il lie en outre la notion de distance à celle de différence. Plus précisément, la contrariété (*enantiotēs*) y est reliée avant tout à la question de l'un et du multiple dans la mesure où la contrariété est une différence et la différence est une altérité particulière, l'autre (*heteron*) étant une des formes du multiple. La particularité de la différence en tant qu'altérité (*heterotēs*) réside dans sa connexion au système des genres et des espèces : en simplifiant, deux items sont différents entre eux dans la mesure où ils sont autres selon le genre ou selon l'espèce (*Metaph*. I 1054b23-1055a2). La contrariété à son tour est une différence dont la particularité est d'être maximale (1055a3 ss.[29]). La liaison entre distance et différence se développe à travers le traitement, dans les ouvrages d'Aristote, de la contrariété au sens primaire. J'entends par là la contrariété par espèce, c'est-à-dire entre deux items d'un même genre, celle qui fonde le mouvement en tant que changement entre contraires. Les contraires (*enantia*) conçus comme items dont la différence par espèce est maximale, représentent donc les extrêmes de la série ordonnée et linéaire

28. Je néglige en revanche les passages où la définition des genres, des espèces et des genres intermédiaires, repose sur une terminologie également propre à la contrariété. Cf. à ce sujet *Metaph*. B 998b15-16 : les genres premiers (*ta prōta tōn genōn*) vs. les ultimes (*ta eschata*) ; 998b18 : les genres les plus élevés (*ta anōtatō tōn genōn*) ; 998b28-29 : les intermédiaires (*metaxu*) qui deviennent genres en descendant vers les individus (*atoma*) ; 999a4-5 : ce qui est ultime (*to eschaton*). *Metaph*. Δ 1023a27-28 : le genre premier (*to prōton genos*) vs. l'espèce ultime (*to hustaton eidos*).

29. Cf. *Metaph*. Γ 1004a20-22.

d'un genre, à savoir les limites qui définissent le genre même (1055a3 ss.)[30].

Ces questions du livre *Iota* de la *Métaphysique* peuvent trouver un écho *in nuce* dans le commentaire aux *Catégories* de Simplicius, au moment où celui-ci cite un autre ouvrage appelé *Sur les opposés* (*Peri antikeimenōn*), et attribué au Stagirite[31]. Il y a diverses hypothèses sur les rapports existant entre cet écrit, dans la mesure où il serait réellement aristotélicien, et deux autres ouvrages (ou un autre ouvrage nommé de deux manières différentes) qu'Aristote cite et s'attribue à lui-même dans la *Métaphysique*. Il s'agit de la *La selection des contraires* (*Eklogē tōn enantiōn*) et de la *Division des contraires* (*Diairesis tōn enantiōn*) mentionnées respectivement dans le livre *Gamma* (1004a2) et *Iota* (1054a30) de la *Métaphysique*. Selon le témoignage de Simplicius, Aristote donne dans le *Peri antikeimenōn* une grande importance à la conception ancienne de la contrariété comme différence maximale ; en outre, il réfléchit sur la relation entre altérité et contrariété, puis sur la possibilité d'établir une équivalence entre différence maximale et distance maximale, en les considérant à l'intérieur d'un genre, de sorte qu'on puisse — ajouterais-je — faire de la contrariété une question d'extrémité et de limite[32]. Cela signifie que le *Peri antikeimenōn* aborde les mêmes questions sur la contrariété que les *Catégories* suggèrent, mais que le livre *Iota* de la *Métaphysique* développe d'une manière approfondie.

Il est vraisemblable que les écrits sur les contraires cités par le Stagirite, de même que le *Peri antikeimenōn*, appartiennent à une phase de sa philosophie encore voisine de la dialectique des contraires propre à l'Académie. Aristote cite leur contenu dans deux livres de la *Métaphysique* (*Gamma* et *Iota*), qui sont particulièrement proches l'un de l'autre du fait que tous deux abordent la question de la contrariété en tant qu'elle est indissociable de la question de l'un et du multiple. Dans le livre *Gamma* (1004b8-26), Aristote montre notamment qu'il n'entend pas rejeter les thématiques des dialecticiens, mais plutôt les inclure à l'intérieur de sa philosophie de l'étant en tant qu'étant, tout en soulignant la nécessité de les dépasser, en vertu de la priorité qu'il reconnaît à la substance par rapport aux divers sens de l'être. Quant aux contraires, Aristote parle de leur réduction (*anagōge*) à deux principes (*archai*), qui sont l'un (une autre façon d'appeler l'étant) et le multiple (1004a-1005a). D'après le Stagirite l'un et le multiple, ainsi que tous les

30. Sur le livre *Iota*, voir notamment L. Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, Assen, 1960 ; B. Centrone éd., *Il libro 'Iota' (X) della 'Metafisica' di Aristotele*, Sankt Augustin, 2005.

31. Sur cet ouvrage voir P. Moraux, *Der Aristotelismus*, p. 557-559 ; C. Rossitto, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, 2000, chap. IX.

32. *Peri antikeimenōn* 625, 26-41, in O. Gigon éd., *Aristotelis Opera, Volumen Tertium, Librorum deperditorum Fragmenta*, Berlin, 1987 (Simplicius, *In Cat.* 387, 24-388, 1).

couples des contraires qui se ramènent à eux, ne sont que des prédicats trans-catégoriaux ; ils n'assument donc pas la valeur ontologique que leur accordaient les Académiciens[33]. Mais on peut penser que ces deux livres de la *Métaphysique* offrent aux néoplatoniciens des éléments suffisants pour rapporter la question aristotélicienne des contraires à une conception de la dialectique davantage influencée par Platon. Il ne faut pas oublier, en effet, que le sommet du cursus néoplatonicien est représenté par la lecture du *Parménide*, le dialogue par excellence sur l'un et le multiple[34]. La division comme la contrariété sont en outre deux notions centrales et corrélées de la dialectique telle qu'elle a été conçue dans les derniers dialogues de Platon. Ainsi dans le *Sophiste* (253b-e) la dialectique est la science propre aux sujets les plus hauts en tant qu'elle repose sur les deux procédés de réunion et de division selon les genres (*diairesis kata genē*)[35]. Si la philosophie première d'Aristote, rappelons-le, ira au-delà de la dialectique platonicienne, les néoplatoniciens, au contraire, liront Aristote dans le but d'arriver à Platon.

Il est temps d'apporter les premières réponses à nos questions de départ. À la lumière de ce que je viens de dire, il est vraisemblable que, lorsqu'il introduit les arguments des *post-prédicaments*, où un fort accent est mis sur la notion de contrariété, en tant qu'arguments utiles à « toute la dialectique », Simplicius entend par cette dernière expression une conception syncrétique de dialectique dont la dialectique platonicienne, liée aux contraires, à la réunion et à la division, est une partie intégrante, voire le degré le plus haut. C'est vraisemblablement à la lumière de cette notion de dialectique qu'il faut comprendre, selon Simplicius, les passages aristotéliciens sur les contraires dans les *Catégories*.

Cette analyse se rattache aux remarques thématiques concernant la place et l'importance des *Catégories* à l'intérieur du cursus néoplatonicien. En effet, dans cette perspective, le discernement des contraires et la division deviennent, eux-mêmes, une façon logico-sémantique d'introduire aux principes premiers. Là où les premiers chapitres des *Catégories*, d'un point de vue thématique, portent sur les dix genres les plus génériques, la plupart des *post-prédicaments* ne serait donc rien d'autre qu'une manière logique

33. Je me fonde ici sur l'interprétation du livre *Gamma* offerte par E. Berti, à partir de son essai « La 'riduzione dei contrari' in Aristotele », in *Zetesis*, 1973, p. 122-146. Parmi les ouvrages les plus récents sur ce livre de la *Métaphysique*, cf. M. Hecquet-Devienne et A. Stevens éd., *Aristote, 'Métaphysique' Gamma. Édition, Traduction, Études*, Louvaine-la-Neuve, 2008.

34. Sur l'ordre de lecture des dialogues de Platon à l'intérieur du cursus, voir A. J. Festugière, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^{e}/VI^{e} siècles », *Museum Helveticum* 26, 1969, p. 281-363.

35. Pour la relation entre la méthode de division de Platon et la syllogistique d'Aristote cf. W. Kneale et M. Kneale, *The Development of Logic*, London, 1962, p. 67-68.

d'introduire à la structuration de tout ce qui se range sous ces genres suprêmes et se ramène à ceux-ci à travers une série de gradations intermédiaires. Il s'agit encore une fois de procéder du plus simple au plus complexe et inversement. Se joue peut-être ici une des raisons les plus profondes pour lesquelles les néoplatoniciens conçoivent une parfaite continuité entre les derniers chapitres du traité et ce qui les précède, les « catégories » à proprement parler.

En revenant aux questions proprement méthodologiques touchant l'*Organon*, on a vu comment la question des contraires se rattache à une des deux compétences les plus importantes fournies par la logique, celle de la *diairesis*. En effet, les contraires, selon Aristote, ne sont que les espèces les plus distantes à l'intérieur d'un même genre, à savoir les limites qui définissent un genre en structurant ainsi sa division en espèces. Discerner (*diakrinein*) les contraires signifie les distinguer en les séparant, c'est-à-dire en les mettant à distance. On peut penser donc qu'à bon droit, selon Simplicius et les autres, les derniers chapitres des *Catégories* abordent la question de la contrariété à côté de celle de la division. En outre, on peut penser que les commentateurs néoplatoniciens ont choisi de souligner le lien entre division et contraires en commentant les contraires des *Catégories* à travers le filtre conceptuel de l'*Isagoge*, plus précisément à travers sa façon de traiter de la division des genres en espèces.

5. Porphyre et Aristote : les intermédiaires, les genres et les espèces

Lorsque Simplicius et les autres commentateurs parlent de la classification des contraires, ils mentionnent non seulement les genres premiers et les espèces ultimes, mais aussi les genres qui sont définis, suivant Porphyre, comme proches ou subordonnés, c'est-à-dire les genres intermédiaires. Chez Aristote, le traitement privilégié de l'intermédiaire se rapporte de nouveau à la contrariété qui existe entre les items d'un même genre. En *Métaphysique Iota* (1057a18 ss.), seuls les contraires d'un même genre peuvent avoir un intermédiaire, qui doit appartenir, lui aussi, au même genre que celui des extrêmes. En outre, on peut concevoir un intermédiaire, qu'Aristote appelle tantôt *metaxu* tantôt (*to ana*) *meson*, seulement *a posteriori* par rapport aux extrêmes d'un genre, parce que la définition de l'intermédiaire relève des deux contraires (*ek tōn enantiōn* : 1057b24-25) entre lesquels il se trouve.

On rencontre quelques-unes de ces suggestions aristotéliciennes dans l'*Isagoge*, lorsque Porphyre veut discerner et ordonner les items de chaque catégorie[36]. Il commence par fixer deux extrêmes : il s'agit du genre le plus

36. *Isag.* 4, 15-20 : « Dans chaque catégorie, il y a des items suprêmement généraux et,

général et de l'espèce la plus spéciale, c'est-à-dire, du genre qui est seulement genre, qui ne peut pas être une espèce car il n'a pas de genre supérieur, et de l'espèce qui est seulement espèce et qui ne peut pas être un genre, car elle ne se divise pas en espèces ultérieures. C'est seulement une fois qu'il a défini de cette façon les deux extrêmes que Porphyre peut passer à la définition des intermédiaires (*mesa*) comme étant à la fois et genres et espèces : cela dépend de leur double relation (*schesis*), à savoir de leur façon d'être par rapport à ce qui les précède ou les suit (*Isag*., 5, 6-16). On pourrait aussi dire que ça dépend de la direction dans laquelle on parcourt la structuration hiérarchique des genres et des espèces.

L'arrière-plan de cette analyse est encore aristotélicien, puisque, selon le Stagirite, « l'intermédiaire (*metaxu*) est les extrêmes de quelque façon (*pōs*) » (*Phys*. 224b32). En effet, Aristote fournit deux définitions de l'intermédiaire : l'une négative selon laquelle le *metaxu/ana meson* n'est ni l'un ni l'autre des contraires (*Metaph*. I 1056a 23-30, *Cat*. 12a21-25), et l'autre, positive, reposant sur un concept qu'on a déjà rencontré à propos de l'ordre des traités logiques : le concept de composition. Aristote rapproche en effet l'intermédiaire d'un verbe comme *sunkeisthai*, qui signifie 'être composé' (*Metaph*. I 1057b3), et d'un adjectif comme *suntheton* (composé), dont la racine est la même que celle du verbe *suntithenai* (composer) et du substantif *sunthesis* (composition). En particulier, d'après sa définition positive, l'intermédiaire est les extrêmes en quelque façon parce qu'il est composé (*suntheton* : *ibid.* 1057b25-29) de ceux-ci. Il s'agit ici d'une autre espèce de composition, qu'il faut spécifier sur la base de ce que les *Topiques* (150b22-25) suggèrent : l'essence de chaque composé réside dans la manière dont il est composé des deux choses d'où il dérive. À ce sujet, la *Métaphysique* parle des intermédiaires (*metaxu*) dans ces termes :

> Tous les intermédiaires sont composés [des contraires] ; en effet, être plus que l'un et moins que l'autre, c'est être composé, en quelque façon (*pōs*), des choses dont on est dit être plus ou être moins. (I 1057b27-29)

La composition de l'intermédiaire entre les extrêmes se rattache donc à la question du plus et du moins. Parler de l'intermédiaire en termes de plus et de moins revient à esquisser son identité par le biais d'adjectifs et d'adverbes

> inversement, d'autres absolument spéciaux, et, au milieu, entre les plus généraux et les plus spéciaux, il y en a d'autres. Le plus général, c'est celui au-dessus duquel il ne saurait y avoir de genre plus élevé ; le plus spécial, en revanche, c'est celui après lequel il ne saurait y avoir d'espèce subordonnée ; au milieu, entre le plus général et le plus spécial, il y a d'autres items, qui sont à la fois des genres et des espèces, mais à chaque fois par rapport à quelque chose d'autre ». (trad. de Libera-Segonds 1998, légèrement modifiée). Cf. *Isag*. 5, 17 *sq*.

au comparatif. Or, la notion de comparatif renvoie essentiellement à deux concepts. Le premier est le concept de relation avec d'autres termes : dans le cas de l'intermédiaire, il s'agit de la relation qu'il entretient avec chacun des deux contraires dont il est composé, en étant plus que l'un et moins que l'autre. Autrement dit, la question du plus et du moins est à même d'esquisser l'identité composée des intermédiaires, car elle souligne la double relation que chaque intermédiaire entretient avec les extrêmes d'où il dérive. Le deuxième concept impliqué par la notion de comparatif est le concept de gradation, qui va concerner tous les termes de la relation, c'est-à-dire, dans notre cas, non seulement l'intermédiaire mais aussi les extrêmes d'une série graduelle. Dans cette perspective de gradation, l'utilisation par Porphyre, et par ses successeurs, des superlatifs 'généralissime' (*genikōtaton*) et 'spécialissime' (*eidikōtaton*) pour parler des extrêmes (*akra*) est en parfaite continuité par rapport aux choix terminologiques d'Aristote. Là où le Stagirite a esquissé l'identité de l'intermédiaire au moyen du degré comparatif, Porphyre a choisi d'exprimer l'idée des deux extrêmes, des deux limites d'une série, ayant la distance maximale l'une de l'autre, à travers le superlatif en tant que gradation maximale de l'adjectif[37].

Dans la pensée du Stagirite, la contrariété implique les notions de gradation et de distance, en tant qu'associées à l'ordre (*taxis*) des espèces à l'intérieur d'un même genre. En revanche, Porphyre ne parle pas de contrariété à propos des deux extrêmes de son arbre. Porphyre semble plutôt suggérer qu'il convient de considérer le genre et l'espèce comme des relatifs, car la définition de chacun des deux repose sur la relation avec l'autre (*Isag.* 4, 2-9). Il est en effet difficile de concevoir comme contraires une espèce ultime et le genre premier auquel elle appartient, puisque ce genre premier est prédiqué de toutes les espèces rangées sous lui. On lit en revanche dans les *post-prédicaments*, à propos des contraires, que ce qu'ils sont eux-mêmes ne s'exprime pas du tout relativement l'un à l'autre (*Cat.* 11b24 ss.) — la question est cependant plus complexe, car le Stagirite admet ailleurs la contrariété dans la catégorie des relatifs (*ibid.* 6b15-19). La fonction structurante de l'opposition des extrêmes et de la gradation des intermédiaires reste en tout cas la même d'Aristote à Porphyre, qu'elle soit ou ne soit pas liée à la contrariété.

Lorsqu'ils introduisent la notion d'espèce et de genre intermédiaires dans les passages de leurs commentaires aux *Catégories* consacrés aux contraires, les néoplatoniciens des V^e^ et VI^e^ siècles poursuivent par conséquent un double but. D'une part, ils suggèrent que le traitement aristotélicien de la contrariété,

37. Cf. *Metaph.* I 1055a3-4, où la différence de la contrariété est exprimée par l'adjectif superlatif 'maximale' (*megistē*), à partir du fait que les choses différant entre elles diffèrent les unes des autres selon le plus et le moins.

à partir des *post-prédicaments*, doit être considéré une des sources principales de la structuration porphyrienne des genres fondée sur les extrêmes et les intermédiaires. De l'autre, l'utilisation de la notion d'espèce dans ces passages, qui vise à replacer tous les contraires sous un même genre par l'intermédiaire des espèces/genres proches, se rattache précisément à la tentative dialectique, et proprement néoplatonicienne, de réduction de la multiplicité à ce qu'il y a de plus universel et premier.

6. Extrêmes et intermédiaires à l'intérieur du cursus

Chez les néoplatoniciens, la question des extrêmes et des intermédiaires va bien au-delà des commentaires à Aristote, tout en préservant toujours la même terminologie. On peut comparer par exemple un passage des *Topiques* et un passage très éloigné de la logique, tiré du commentaire de Proclus au *Timée*. Là où Aristote, en parlant de la dérivation par composition, affirme :

> Il faut voir si un tout dérivant d'une chose meilleure et d'une chose pire n'est pas pire que la meilleure d'un côté, meilleur que la pire de l'autre[38].

Proclus, pour sa part, définit l'âme de la manière suivante :

> [L'âme], en tant qu'intermédiaire, aura ce qui est meilleur d'une façon pire, ce qui est pire, en revanche, d'une façon meilleure[39].

L'âme est en effet l'intermédiaire par excellence de l'univers néoplatonicien à tous les niveaux, ontologique, cognitif et éthique. En tant qu'intermédiaire, elle est décrite en vertu des deux contraires entre lesquels elle se trouve et par rapport auxquels elle est un troisième terme. Dans la suite du texte de l'*In Timaeum* (II, 149, 17 ss.), Proclus ajoute que, bien que 'premier' et 'ultime', ou encore 'indivisible' et 'divisible', soient deux couples de contraires et que, comme tels, ils soient dans une distance maximale l'un de l'autre, l'âme peut quand même être à la fois et première et ultime, et indivisible et divisible, ou plutôt être première d'une certaine façon, ultime d'une autre.

Cet exemple montre que la méthode de classification et de structuration qui repose sur deux extrêmes et leurs intermédiaires, peut relier en quelque façon les commentaires logiques à ceux qui sont consacrés à un ouvrage comme le *Timée*. Or, dans le cursus néoplatonicien le *Timée* représente, avec le *Parménide*, l'ouvrage le plus proche de la description des principes premiers. D'une manière plus générale, on rencontre fréquemment chez les auteurs

38. *Top*. 150b14-15.
39. Proclus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, éd. E. Diehl, Leipzig, 1903-1906, II, 149, 11-12.

néoplatoniciens cette méthode de classement à partir des extrêmes et des intermédiaires, lorsqu'il leur faut diviser quelque chose en trois éléments. Cela vaut aussi pour l'ordre même des traités à l'intérieur du cursus d'études, par exemple. Une fois encore dans le commentaire aux *Catégories* de Simplicius (4, 10-13), le premier classement des ouvrages aristotéliciens repose sur la distinction entre deux extrêmes, à savoir les écrits particuliers et les écrits généraux, entre lesquels il y a en plus les écrits intermédiaires portant sur les choses particulières d'une certaine façon, mais aussi sur les espèces et les lois générales de l'autre[40].

La contrariété s'affirme chez les néoplatoniciens comme un outil méthodologique de classement et de division, donc de discernement. Mais cet outil empiète ainsi sur le domaine thématique, car la relation entre les extrêmes et les intermédiaires devient une façon privilégiée de décrire tout l'univers néoplatonicien, qu'il soit logique ou ontologique, de ses limites les plus hautes jusqu'à ses extrêmes les plus bas. La contrariété est donc un des fils rouges qui accompagnent l'ensemble du programme néoplatonicien de lectures d'Aristote et de Platon, un des ponts thématiques tendus entre les deux extrêmes de ce cursus, les *Catégories* d'une partie, le *Timée* et le *Parménide* de l'autre. Aussi le traitement de la contrariété dans les *post-prédicaments* doit-il être conçu comme un des arguments capables de justifier la place privilégiée des *Catégories*, c'est-à-dire d'expliquer pourquoi ce traité est le point de départ de l'*Organon*, voire de tout le parcours philosophique.

Il va cependant sans dire que l'importance donnée à la contrariété par les néoplatoniciens, de même que le possible écho dans leurs textes des théories aristotéliciennes à ce sujet, ne peuvent être compris que dans la mesure où plusieurs affirmations du Stagirite rappellent en réalité la théorie de Platon sur contraires et intermédiaires. En effet, on trouve déjà la question des extrêmes, du plus et du moins à propos des intermédiaires de la *République* : il suffit de rappeler le passage (478c13-e5) où l'opinion, en tant qu'intermédiaire (*metaxu*), est considérée « plus obscure que la connaissance mais plus lumineuse que l'ignorance », pour comprendre dans quelle mesure ce texte a pu influencer le passage des *Topiques* sur la dérivation par composition (*sunthesis*) et celui de l'*In Timaeum* de Proclus cités précédemment. Il s'agit là d'un thème très large, dont je ne peux que souligner ici quelques points particuliers, en insistant surtout sur l'idée que l'importance donnée au traitement de la contrariété dérive d'un héritage platonicien qui concerne non

40. Pour une définition des écrits intermédiaires reposant sur la négation conjointe des contraires, cf. Ammonius, *In Cat.* 3, 22-4, 3.

seulement la dualité des opposés, comme la plupart des études modernes l'a remarqué, mais surtout, à mon avis, l'intermédiaire.

Il y a en particulier un terme, *sumplokē* (entrelacement), qui, dans toutes ses occurrences à l'intérieur du corpus platonicien (on en compte onze), caractérise toujours, de quelque façon, la création d'un intermédiaire à partir de deux contraires (*enantia*). Plus spécifiquement, Platon cherche, avec la notion d'entrelacement, à caractériser l'intermédiaire en tant que troisième terme entre deux contraires, qui n'est ni l'un ni l'autre des contraires tout en étant et l'un et l'autre à certains égards[41]. De ce point de vue, la composition (*sunthesis*) aristotélicienne recueille et systématise l'héritage de l'entrelacement (*sumplokē*) platonicien, en constituant ainsi un éventuel pont thématique entre l'intermédiaire de Platon et celui des néoplatoniciens. Il faut quand même souligner que le choix aristotélicien du terme composition (*sunthesis*) pour désigner l'intermédiaire dénote le caractère original de la théorie du Stagirite à ce sujet. En effet, ce mot est composé du terme *thesis*, position, qui se rapporte à une question proprement aristotélicienne : le lien entre contraires, distance et mouvement, relevant à son tour d'une association entre la distance et la théorie de la différence liée aux genres et aux espèces[42]. D'autre part, les néoplatoniciens ont hérité directement de Platon quelque chose qui ne concerne pas la *sunthesis* d'Aristote : le lien entre l'entrelacement (*sumplokē*) des contraires et ce qui en dérive (l'intermédiaire) d'un côté[43], et la sémantique de l'image de l'autre. C'est l'occasion de revenir à la définition proclusienne de l'âme comme intermédiaire[44].

41. Pour le traitement de tous les entrelacements (*sumplokai*) platoniciens et de leur rapport avec la création d'un intermédiaire à partir de la dualité de deux opposés/contraires (*enantia*), je renvoie à mes précédentes études, c'est-à-dire : S. Bonfiglioli, « Simboli o icone ? I segni *in limine* della tradizione platonica », in *Ead.* éd., *Avventure del simbolo. Icone e simboli tra Antichità e Medio Evo*, *Versus. Quaderni di studi semiotici* 102, 2006, p. 27-64 ; *Ead.*, *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna, 2008 ; *Ead.*, « Entrelacement d'identités. L'image platonicienne et les symboles de l'Antiquité tardive », in É. Granjon, G. Balzano, B. Decharneux et F. Nobilio éd., *Esotérisme et initiation. Etudes d'épistémologie et d'histoire des religions*, Fernelmont, 2010, (p. 171-184), p. 176-184.

42. Au sujet de l'intermédiaire comme composition (*sunthesis*) chez Aristote, ainsi que de sa comparaison avec l'intermédiaire comme entrelacement (*sumplokē*) chez Platon, voir S. Bonfiglioli, « Aristotle's Non-Logical Works and the Square of Oppositions in Semiotics », *Logica Universalis*, 2,1, 2008, (p. 107-126), p. 108-118. Cf. ce travail même pour les références sur la contrariété chez le Stagirite.

43. Il faut cependant spécifier que les néoplatoniciens partagent avec Platon les termes grecs *metaxu* et *meson* pour exprimer l'intermédiaire entre contraires/extrêmes, tandis que l'utilisation de la notion d'entrelacement (*sumplokē*) pour caractériser toujours la création d'un intermédiaire à partir de deux contraires semble rester propre au seul langage platonicien.

44. En ce qui concerne la sémantique du langage et la sémantique de l'image en tant qu'intermédiaire chez Platon, ainsi que son influence chez les néoplatoniciens, je renvoie

L'âme, dans l'univers néoplatonicien, est un intermédiaire dans la mesure où elle est une image (*eikōn*) au sens primaire, comme le montrent notamment plusieurs passages du deuxième livre du commentaire au *Parménide* de Proclus[45]. Plus précisément, l'âme est à la fois divisible et indivisible, iconique (*eikonikē*) et paradigmatique, car elle sera les modèles intelligibles sous le mode d'image mais elle sera en même temps les choses sensibles sous le mode paradigmatique[46]. L'âme est en outre une image en tant qu'elle connaît au moyen d'images (*eikones*), étant donné que la sémantique du langage repose sur celle des images[47]. Cela signifie que, par exemple chez Proclus, c'est précisément la sémantique de l'image qui est à même d'expliquer les limites aussi bien que les possibilités cognitives réservées à l'âme humaine par l'instrument du langage. Les passages de l'*In Timaeum* et de l'*In Parmenidem* cités, du fait qu'ils sont consacrés à la question de l'âme comme image, posent sur un plan ontologique les questions mêmes que le commentaire aux *Catégories* de Simplicius aborde d'un point de vue logique, lorsqu'il parle de la sémantique du langage par rapport au statut de l'âme. Simplicius confirme que la sémantique du langage procède de l'activité de l'âme dans la mesure où la connaissance de l'âme est inférieure à celle du modèle intellectif et, pour cette raison, se sert d'images[48]. Chacun sait de surcroît que le déploiement de l'univers néoplatonicien, au moins au niveau des entités sensibles et intermédiaires, repose sur la relation d'une pluralité d'images à leur model posé au niveau supérieur. Mais si l'idée d'image est conçue dès Platon à partir de la notion d'un intermédiaire entre les contraires, parler de contrariété et du fonctionnement de l'image revient pour nos commentateurs à parler de la même hiérarchie relationnelle.

à mes travaux cités dans la note 41.

45. Cf. par exemple *In Parm.* (Proclus, *Commentarius in Platonis Parmenidem*, éd. V. Cousin, Hildesheim, 1864), 745, 12-18 : « L'âme est une image (*eikōn*) au sens primaire, car elle est aussi première d'entre les êtres engendrés […] Si la nature indivisible est seulement paradigmatique, celle qui est à la fois indivisible et divisible est en même temps paradigmatique et iconique (*eikonikē*), pour préserver le caractère intermédiaire qui lui convient ». Sur l'âme dans l'*In Parmenidem*, voir C. Steel, « L'Âme : Modèle et Image », in H. J. Blumenthal et E. G. Clark éd., *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, 1993, p. 14-29 ; sur l'âme proclusienne comme intermédiaire cf. J. Trouillard, « Le sens des médiations proclusiennes », *Revue philosophique de Louvain*, 55, 1957, p. 331-342 ; *Id.*, « La médiation de l'âme », in *Id.*, *L'Un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972, p. 27-67.

46. Cf. Proclus, *Elem. Theol.* (*The Elements of Theology*, éd. E. R. Dodds, Oxford, 1963^2), 195.

47. Cf. par exemple Proclus, *In Platonis Cratylum Commentaria* 51, 29 ss. (éd. G. Pasquali, Leipzig, 1908, 19, 8 *sq.*).

48. Cf. *In Cat.* 12, 19-25.

7. Conclusions

Le lien entre contraires et image représente un nouvel élément, le dernier que j'évoque ici, en faveur de l'idée que la notion de contrariété constitue un fil rouge pour comprendre l'ensemble du cursus néoplatonicien. Il confirme une nouvelle fois que la question des contraires, dans les commentaires néoplatoniciens aux *post-prédicaments*, est conçue comme un développement spécifique des raisons les plus générales, à la fois méthodologiques et thématiques, pour lesquelles les *Catégories* constituent la voie d'accès à l'*Organon* et à la totalité du cursus philosophique.

On a vu en effet que l'importance que les néoplatoniciens réservent aux *post-prédicaments*, en les concevant comme partie intégrante des *Catégories*, ne peut être dissociée du rôle méthodologique qu'ils confèrent à la notion de contrariété. On est parti des outils méthodologiques fournis par la lecture de l'*Organon*, parmi lesquels Simplicius a mentionné la faculté de discerner des couples d'opposés/contraires. Par l'intermédiaire de l'héritage aristotélicien, le discernement des extrêmes contraires s'est révélé un outil méthodologique fondamental de classement et de structuration dans divers domaines. Le choix de Simplicius et des autres auteurs néoplatoniciens d'entrelacer, dans leurs commentaires aux *post-prédicaments*, la question des extrêmes avec les thématiques propres à l'*Isagoge*, a souligné le lien de la contrariété à la division, c'est-à-dire à une des compétences logiques qui justifient la nécessité de placer la lecture de l'*Organon* en tête de tout le corpus philosophique. On a vu, en outre, que la fonction de classement des extrêmes et de leurs gradations intermédiaires a été appliquée, dans la plupart des cas, à des édifices, logiques ou ontologiques, fondés sur un processus qui va du simple au composé. Cela concerne aussi bien le début que l'aboutissement du cursus philosophique — aussi bien l'arbre porphyrien des genres et des espèces que les commentaires aux dialogues platoniciens consacrés à la dialectique de l'un et du multiple — car il est bien connu que l'édification de hiérarchies relationnelles est un des traits distinctifs, l'un des fils rouges, de la philosophie néoplatonicienne.

Mais il est plus important encore de rappeler, en conclusion, que la démarche du simple au composé explique aussi bien l'ordre des écrits dans la première partie de l'*Organon* que la place au début des *Catégories*, en tant qu'introduction logique aux principes simples et premiers, à l'intérieur de l'*Organon* et de tout le cursus. C'est cette même démarche du simple au composé qui explique également les raisons de l'importance des *post-prédicaments* selon les néoplatoniciens. C'est en effet dans le rôle fondamental que les néoplatoniciens réservent à la notion de contrariété

(et/ou d'extrémité) pour la description de leurs structures relationnelles, où le simple est toujours principe du multiple et composé, qu'on a reconnu la raison principale de l'encadrement des *post-prédicaments* à l'intérieur des *Catégories*, de l'*Organon* et de tout le cursus philosophique.

Boethius : the Division of Logic between Greek and Latin Traditions

Fiorella Magnano[*]

1. Introduction

« Reading Boethius Whole »[1], the proposal of the latest book on Boethius edited by John Marenbon can no longer be considered merely as a suggestion : the successful attempt to show the unity of Boethius's scientific production now allows us to identify his contribution as an independent thinker in order to evaluate, in some cases, his philosophical originality.

During his brief life, Boethius was constantly concerned to preserve the heritage of Greek culture. He thus tried to provide the Latin world with the whole body of Greek logic. However, since he was Roman, he also added the new elements being brought to maturity in Latin areas, in particular works

*. I'm indebted to prof. R. Friedman, prof. G. d'Onofrio and prof. J. Brumberg-Chaumont who helped me to improve this article. This material builds on the study found in my doctoral thesis : F. Magnano, *Il 'De topicis differentis' di Severino Boezio*, Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Salerno-Katholieke Universiteit Leuven, anno accademico 2008-2009 (in press, in English translation for Brepols series *Nutrix*).

1. Cf. J. Marenbon, « Introduction : Reading Boethius Whole », in J. Marenbon ed., *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, 2009, p. 1-10. On Boethius's work and thought cf. L. Obertello, *Severino Boezio*, vol. 1, Genova, 1974 ; M. T. Gibson, *Boethius : His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981 ; H. Chadwick, *The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981 ; G. d'Onofrio, « Introduzione », in G. d'Onofrio ed., *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I, *I Principi*, Casale Monferrato, 1996, p. 9-33 ; J. Marenbon, *Boethius*, Oxford, 2003. For bibliographical guides on Boethius cf. L. Obertello, *Severino Boezio*, vol. II, *Bibliografia boeziana*, Genova, 1974 ; J. Gruber, « Boethius 1925-1998 », Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus deim Bereich des klassischen Altertums, 39, 1997, p. 307-383, and 40, 1998, p. 199-259 ; Id., *Kommentar zu Boethius de Consolatione Philosophiae*, Berlin, 2006, p. 409-444 ; J. Magee, J. Marenbon, « Appendix : Boethius' works », in J. Marenbon ed., *The Cambridge Companion to Boethius*, p. 303-339.

on the nature of definition and the role of topics[2]. Therefore, it is surprising that, precisely from this Latin culture, out of his own project, there emerged an extremely important development for logic : Boethius's attempt to unify the Greek and the Latin divisions of logic in order to show their substantial agreement. In this attempt it is also possible to observe the specific role and place assigned to the *topice* or *ars inveniendi* within this division.

Basically Boethius's division of logic is the foundation of a large number of divisions of logic belonging to other medieval philosophers as Peter Abaelard and Albert the Great ; for this reason it is extremely important to understand first of all how Boethius developed and understood his own division, and in this paper I will explore just these aspects of Boethius's logical works. Thus, first I will describe Boethius's two divisions of logic presented in his *Isagoge* commentaries[3]. I will then look at his mature attempt to merge the Greek

2. Boethius's works specifically devoted to the discipline on the topics are : Anicii Manlii Severini Boethii *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex* (henceforward cited as : *In Top.*), PL 64, coll. 1039-1174 ; Boethius, *'De topicis differentiis' und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. Einleitung und textkritische Ausgabe*, ed. D. Z. Nikitas, Athens/Paris/Bruxelles, 1990 (henceforward cited as : *De top. diff.*), PL 64, coll. 1173-1216 (Engl. Transl. of the text as found in the Patrologia Latina : Boethius's *De topicis differentiis*, Intr. and Transl. by E. Stump, Ithaca/London, 1978). Boethius also translated and commented on Aristotle's *Topics*, although today the commentary did not survive. Minio-Paluello inserted a probable version of Boethius's translation of Aristotle *Topics* in *Aristoteles Latinus* and nobody contests that this is the standard medieval translation of Aristotle's *Topics* which belongs to Boethius. Cf. *Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius et Translatio Anonyma*, L. Minio-Paluello ed., Bruges, 1969 (Aristoteles Latinus V. 1-3). For Boethius's contribution to the development of medieval logic cf. F. Solmsen, « Boethius and the History of the Organon », *The American Journal of Philology*, 65, 1944, p. 69-74 ; J. Shiel, « Boethius' Commentaries on Aristotle », in *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, p. 217-244, now also in a revised version in R. Sorabji ed., *Aristotle Transformed*, London, 1990, p. 349-372 ; L. M. De Rijk, « On the Chronology of Boethius' Work on Logic », in *Vivarium*, 2, 1964, p. 1-49 and p. 125-162 ; L. Minio-Paluello, *Opuscula : The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972 ; J. Barnes, « Boethius and the Study of Logic », in M. Gibson ed., *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981, p. 73-89 ; G. d'Onofrio, *Fons Scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986 ; S. Ebbesen, « Boethius as an Aristotelian Scholar », in R. Sorabji ed., *Aristotle Transformed*, p. 373-391 ; M. Asztalos, « Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West : the *Categories* », in *Harvard Studies in Classical Philology*, 95, 1993, p. 367-407 ; R. Pinzani, *La logica di Boezio*, Milano, 2003 ; A. Tisserand, *Pars theologica : logique et théologie chez Boèce*, Paris, 2008.

3. See *In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. G. Schepps, rev. S. Brandt, Leipzig, 1906 (*editio prima* : p. 3-132, *editio secunda* : p. 135-348, PL 64, coll. 9-70 : *editio prima* ; *ibid.*, coll. 71-158 : *editio secunda*) (henceforward cited as *In Isag.*[1] and *In Isag.*[2]). On Boethius' commentaries on the *Isagoge* cf. J. Bidez, « Boèce et Porphyre », in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 2, 1923, p. 189-201 ; A. Guzzo, *L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio*, Torino, 1934 ; L. Adamo, « Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'*Isagoge* di Porfirio », in *Rivista critica di storia della filosofia*, 13, 1967, p. 141-164 ; G. Sava, « Boezio

heritage of Aristotle with the Latin heritage of Cicero. Finally, I will focus on Boethius's own division of logic, in order to observe where the art of the topics is exactly placed. To better achieve my goals, it will be necessary to use several diagrams through which the reader can better visualize these complex aspects of Boethius's logical thought.

2. First division of logic

Boethius's first division of logic occurs in his first commentary on the *Isagoge*. Porphyry has explained that the *quinque res* are useful not only as an introduction to Aristotle's *Categories*, but also for the presentation of definitions, divisions and proofs, i.e. for the study of all body of logic :

> It being necessary, Chrysaorius, even for a schooling in Aristotle's predications, to know what is a genus and what a difference and what a species and what a property and what an accident — and also for the presentation of definitions, and generally for matters concerning division and proof, the study of which is useful, — I shall attempt, in making a concise exposition, to rehearse, briefly and as in the manner of an introduction, what the older masters say, avoiding deeper inquiries and aiming suitably at the more simple[4].

e la tradizione latina del primo commento all'Isagoge di Porfirio », in *Bollettino di storia della filosofia. Università degli studi di Lecce*, 2, 1974, p. 348-366 ; J. Shiel, « Boethius and Eudemus », in *Vivarium*, 12, 1974, p. 14-17 ; B. S. Bubacz, « Boethius and Augustine on Knowledge of the Physical World », in L. Obertello ed., *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma, 1981, p. 287-296 ; E. Gracia, « Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the *Isagoge* », in *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, p. 169-182 ; J. Jolivet, « Quand Boèce aborde Porphyre », in A. Gallonier éd., *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Acte du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac (Paris 8-12 juin 1999), Louvain/Paris, 2003, p. 229-240.

4. Porphyry, *Introduction*, Trans. with an Introd. and Commentary by J. Barnes, Oxford 2003, p. 3, 1-10 (*Porphyrii Isagoge*, ed. by A. Busse, Berlin 1895, repr. 1957, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV/I, p. 1, 1-8 : « Ὄντος ἀναγκαίου, Χρυσαόριε, καὶ εἰς τὴν τῶ παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γέος καὶ τί διαφορὰ τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός, εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν καὶ ὅλως εἰς τὰ περὶ διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως χρησίμης οὔσης τῆς τούτων θεωρίας, σύντομόν σοι παράδοσιν ποιούμενος πειράσομαι διὰ βραχέων ὥσπερ ἐν εἰσαγωγῆς τρόπῳ τὰ παρὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐπελθεῖν, τῶν μὴν βαθυτέρων ἀπεχόμενος ζητημάτων, τῶν δ᾽ ἁπλουστέρων συμμέτρως στοχαζόμενος »). For understanding why the knowledge of the five predicables, the study of which is useful, is necessary for definitions, divisions and proofs cf. J. Barnes, « Commentary », in Porphyry, *Introduction*, p. 24-32. On Porphyry's theory of the five predicables cf. A. C. Lloyd, « Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic », in *Phronesis*, 1, 1956, p. 146-160 ; M. Mizuchi, « Some Remarks on Porphyry's Isagoge », in *Journal of Classical Studies*, 9, 1961, p. 60-71 ; Porfirio, *Isagoge*, traduzione, introduzione e

Commenting on this passage, Boethius expands the utility of this treatise[5]. First of all, because any given philosophy can be understood as a genus divided into its species — theoretical and practical — the knowledge of the five predicables is useful for all philosophy[6] ; but to understand the division of philosophy one in turn requires the knowledge of what the Greeks call λογική :

> Therefore, in order that these things may be and that higher things may be understood, the most necessary and richest fruit comes from that art which the Greeks call λογικήν and we can call rational (*rationalem*), since it, thanks to the correct reasoning of discourse, is deceived by no twisting or turning of error as to what is true and what is fitting[7].

The discipline that Greeks call λογικήν, translated by *rationalis*, corresponds to the *recta ratio orationis* through which it is possible to discern what is true and what is false, and what is suitable and what is not. Whether this discipline

commento di B. Maioli, Padova, 1969 ; C. Evangeliou, « Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's *Isagoge* », in *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, p. 15-34 ; Id., « The Aristotelianism of Averroes and the Problem of Porphyry's Isagoge », in *Philosophia*, 15-16, 1985-1986, p. 318-331 ; G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano, 1996 ; Id., *Introduzione*, in Porfirio, *Isagoge*, prefazione, introd., trad. e apparati a c. di Giuseppe Girgenti, Milano, 2004, p. 7-50.

5. *In Isag.*[1], I, 3, p. 7, 5-11 (PL 64, col. 10CD) : « Hic Fabius : Expedisti, inquit, de intentione, nunc utilitatem explica. — Varia, inquam, et multiplex in hoc corpore commoditas utilitasque versatur. Primum enim in Aristotelis Categorias perquam uberrime prodest. Quid autem prosit, dicemus, cum de eius libri inscriptione tractabimus, sed in quibus aliis prosit, paucis philosophiae ipsius divisione facta perstringam ».
6. See *In Isag.*[1], I, 3, p. 8, 1-9 (PL 64, I, col. 11AB) : « Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica, id est speculativa et activa. Erunt autem et tot speculativae philosophiae species, quot sunt res in quibus iustae speculatio considerationis habetur, quotque actuum diversitates, tot species varietatesque virtutum. Est igitur theoretices, id est contemplativae vel speculativae, triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. Est enim una theoretices pars de intellectibilibus, alia de intellegibilibus, alia de naturalibus » ; *In Isag.*[1], I, 3, p. 9, 13-22, (PL 64, I, coll. 11D-12A) : « Practicae vero philosophiae, quam activam superius dici demonstratum est, huius quoque triplex est divisio. Est enim prima quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus, nihil in vita admittens quo non gaudet, nihil faciens paenitendum. Secunda vero est quae rei publicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur ; tertia vero, quae familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuit. Sunt harum etiam aliae subdivisiones, quas nunc persequi supersedendum est ».
7. *In Isag.*[1], I, 4, p. 9, 23-p. 10, 2 (PL 64, col. 12A) : « Ad haec igitur ut fieri possint et ut superiora intellegi queant, necessarius maxime uberrimusque fructus est artis eius quam Graeci λογικήν, nos rationalem possumus dicere, quod recta orationis ratione quid verum quidque decens sit, nullo erroris flexu diverticulove fallatur ». I'm indebted to Eric Hewett who helped me to translate in English the three Latin texts that I quoted from Boethius's first commentary to Porphyry's *Isagoge*, and to prof. Marenbon who has corrected and improved these translations.

is a part or instrument is a question to which Boethius will answer in his second *Isagoge* commentary, saying that logic can be considered both part and instrument of philosophy[8]. Now, since the five predicables are necessary for understanding both philosophy and logic, and Boethius has already divided philosophy showing how the five predicables are necessary for this latter, he wants now to show the utility of Porphyry's tree for logic dividing also the *rationalis*[9].

> The utility of this thing is no less indeed for grammar, when we measure out discourse through the genus, and the eight parts of discourse through genera, species, *differentiae* and *propria*. The knowledge of this thing is as closely allied and related to rhetoric as can be. For, in the same way, thus, we can separate rhetoric into the three genera of cases and divide them into the underlying points in dispute (*constitutionibus*). The knowledge of definitions too, which belongs to logic, is important, useful and very fruitful ; unless you treat these definitions through the genera, species, *differentiae*, and *proprietates*, no boundary will ever be put to the definitions. [...] In division it is so advantageous, that nothing can be distributed and divided correctly except by the knowledge of these things. For what correct distribution by division of species and genera will there be, unless it is directed by knowledge about the things through which they are divided? The truth of proofs is indeed constituted especially in these things : because, through the things which you divide, you prove either what you divide or something else[10].

8. See *In Isag.*[2], I, 3, p. 143, 5-7 (PL 64, col. 75A) : « Ita quoque logica disciplina pars quidem philosophiae est, quoniam eius philosophia sola magistra est, supellex vero quod per eam inquisita philosophiae veritas vestigatur ».

9. See *In Isag.*[1], I, 4, p. 10, 6-11 (PL 64, col. 12B) : « Haec autem generis, speciei, differentiae, proprii atque accidentis disputatio in omni nobis philosophiae cognitione quasi quandam viam parat. Nam cum quid genus sit docemur, quid species, intellegimus genus esse philosophiam, species vero indubitanter theoreticen et practicen. De logica vero, utrum sit species, eadem hac possumus ratione perpendere ».

10. *In Isag.*[1], I, 4, p. 11, 23-p. 12, 2 (PL 64, col. 13AB) : « Ad grammaticam vero non minor huius rei usus est, quando per orationem genus, octo vero partes orationis per genera, species, differentias propriaque metimur. Est vero huius rei perquam rhetoricae amica coniunctaque cognitio. Ita enim rhetoricam in tribus causarum possumus separare generibus et eas in subiectis constitutionibus dissecare. Definitionum quoque, quod ad logicam pertinet, magna atque utilis uberrimaque cognitio est ; quas definitiones nisi per genera, species, differentiae proprietatesque tractaveris, nullus umquam definitionibus terminus inponetur. [...] In divisione vero tantum prodest, ut nisi per horum scientiam nulla res recte distribui secarique possit. Nam quae generum vel specierum recta distributio divisione erit, ubi ipsarum per quas dividitur rerum nulla scientiae cognitione dirigimur? Probationum vero veritas in his maxime constituta est, quod per ea quae dividis, id quod dividis vel quid aliud probas ».

If we assume that Boethius links the term *rationalis* to the Stoic tradition, we understand better why he divided this discipline into three subdisciplines, i.e. the disciplines of the *trivium* : *grammatica*, *rhetorica* and *logica*. Moreover, in this text, it is necessary to stress that *logica* itself is not the same as *rationalis* (which is the name of the whole division), and it is further divided into *definitio*, *divisio* and *probatio*. As is clear, this last division (*logica* : *definitio*, *divisio*, *probatio*) is the same mentioned by Porphyry at the beginning of his *Isagoge*.

The diagram below shows Boethius's explanation about the *Isagoge*'s utility both for the division of philosophy (theoretical and practical) and *rationalis* (*grammatica*, *rhetorica* and *logica* [*definitio*, *divisio*, *probatio*])[11].

DIAGRAM 1 : The utility of the *Isagoge* in Boethius's first commentary

<table>
<tr><td rowspan="11">*Philosophia*</td><td rowspan="3">*theoretica*
contemplativa
speculativa</td><td colspan="2">*de intelectibilibus* (θεολογίαν)</td></tr>
<tr><td colspan="2">*de intellegibilibus*</td></tr>
<tr><td colspan="2">*de naturalibus (physiologia)*</td></tr>
<tr><td rowspan="3">*pratica*
activa</td><td colspan="2">*cura sui*</td></tr>
<tr><td colspan="2">*cura rei publicae*</td></tr>
<tr><td colspan="2">*officium rei familiaris*</td></tr>
<tr><td rowspan="5">λογική

rationalis</td><td colspan="2">*gramatica*</td></tr>
<tr><td colspan="2">*rethorica*</td></tr>
<tr><td rowspan="3">*logica*</td><td>*definitio*</td></tr>
<tr><td>*divisio*</td></tr>
<tr><td>*probato*</td></tr>
</table>

Porphyry conceived the *Isagoge* primarily as an introduction to Aristotle's *Categories*. In order to show why the knowledge of genus, species, difference, property and accident must precede Aristotle's work, Boethius had also the opportunity to introduce the traditional order of Aristotle's logical treatises :

> For Aristotle, wanting to hand on to his successors the order and science of the disciplines of dialectic and demonstration, saw that the forces of demonstration and dialectic are contained in the single scheme

11. The diagram is taken from : G. D'Onofrio, « La scala ricamata. La *philosophiae divisio* di Severino Boezio, tra essere e conoscere », in G. D'Onofrio ed., *La divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 novembre 1977), Cava de' Tirreni, 2001, p. 11-63.

> of the syllogism. Therefore, he wrote the *Prior Analytics*, which the Greeks call ἀναλυτικοὺς, which were meant to be read before pupils came into contact at all with the arts of dialectic or demonstration. In the *Prior Analytics* he treats of figures and the order and combination of syllogisms, and because syllogism is the genus of apodeictic and dialectical syllogisms, he worked on dialectic in his *Topics* and he set out the order of demonstration in the *Posterior Analytics*. Students also read, at a previous stage of their studies, about the discipline of these things, which he gathered earlier in the syllogisms he had to demonstrate. Thus the *Prior Analytics* are learned before the *Posterior Analytics*, which concern the demonstrative syllogism, and the *Topics*, which concern the dialectical syllogism. Therefore, Aristotle treated both the science of dialectic and of demonstration, and he unified them in the discussion of how to construct syllogisms . But, because it is necessary for a syllogism to consist of propositions, he added the book Περί ἑρμηνείας, which is subtitled *On Propositions*. Now, all propositions are composed of words which signify something. Therefore, the book which he wrote about the ten categories, which are called among the Greeks κατηγορίαι, concerns the first names which are significant of things. For Aristotle saw that things are infinite and mixed, and that there is not an equivalent number of words, and to discern their order, he collected everything whatsoever, whether things or words, into ten primary words, which signify the primary genera of things[12].

Through the diagram below it is possible to visualize the entire sequence of the logical treatises as presented in this text :

12. *In Isag.*[1], I, 5, p. 12, 23-p. 14, 7 (PL 64, I, coll. 13C-14A) : « Aristoteles enim, quoniam dialecticae atque apodicticae disciplinae volebat posteris ordinem scientiamque contradere, vidit apodicticam dialecticamque vim uno syllogismi ordine contineri. Scribit itaque primos resolutorios quos Graeci ἀναλυτικοὺς vocant, qui legendi essent antequam aliquid dialecticae vel apodicticae artis attingerent. Imprimis enim resolutoriis de syllogismorum ordine complexioneque et figuris tractatur. Et quoniam syllogismus genus est apodictici et dialectici syllogismi, dialecticam in Topicis suis exercuit, ἀπόδειξιν in secundis resolutoriis ordinavit : horum disciplina, quam ille in monstrandis syllogismis ante collegerat, prius etiam in studiis lectitatur. Itaque primi prius resolutorii quam secundi qui de apodicto syllogismo, vel Topica quae de dialectico syllogismo sunt, accipiuntur. Traxit igitur Aristoteles dialecticam atque apodicticam scientiam, adunavitque in syllogismorum resolutoria disputatione. Sed quoniam syllogismum ex propositionibus constare necesse est, librum Περί ἑρμηνείας, qui inscribitur de Propositionibus, adnotavit. Omnes vero propositiones ex sermonibus aliquid significantibus componuntur. Itaque liber quem de decem praedicamentis scripsit, quae apud Graecos κατηγορίαι dicuntur, de primis rerum nominibus significantibusque est. Vidit enim Aristoteles infinitam miscellamque esse rerum omnium, verborumque disparilitatem, et ut eorum ordinem reperiret, in decem primis sermonibus, prima rerum genera significantibus, omne quidquid illud vel rerum, vel sermonum poterat esse, collegit ».

DIAGRAM 2 : Boethius's order of Aristotle's logical treatises

<table>
<tr><td colspan="2">Isagoge</td></tr>
<tr><td colspan="2">De decem praedicamentis
κατηγορίαι</td></tr>
<tr><td colspan="2">De Propositionibus
Περί ἑρμηνείας</td></tr>
<tr><td colspan="2">Primi resolutorii
ἀναλυτικοὺς</td></tr>
<tr><td>Secundi resolutorii
ἀπόδειξις

Disciplina apodicticae
Ars apodicticae
Scientia apodicticae
(De apodicto syllogismo)</td><td>Topica
[Aristoteles dialecticam in Topicis sui exercuit]
Disciplina dialecticae
Ars dialecticae
Scientia dialecticae
(De dialectico syllogismo)</td></tr>
</table>

According to Boethius, the entire force of dialectic and demonstration (*vis apodictica et dialetica*) is contained in the order, i.e. the structure, of the syllogism. This is the reason why Aristotle wrote his *Primi resolutorii* (or ἀναλυτικοὺς) where he dealt with both dialectical and apodeitic disciplines treating the syllogism understood as a genus, while in his *Secundi resolutorii* he discussed the species of the apodeictic syllogism, and in his *Topica* the species of dialectical syllogism. Moreover, since a syllogism is made of by propositions, in the *De Propositionibus* (or Περί ἑρμηνείας) Aristotle dealt with the study of propositions. Finally, since the propositions are made up of words, in the *De decem praedicamentis* (or κατηγορίαι) he dealt with the highest ten genera of all things and words.

Therefore, looking at the diagram 2, this is Boethius's compositional approach to the order of Aristotle's logical treatises : the *Isagoge* has the task to introduce the *De decem praedicamentis* (or κατηγορίαι), which is in turn followed by the *De Propositionibus* (or Περί ἑρμηνείας) and the *Primi resolutorii* (or ἀναλυτικοὺς), and finally both the *Secundi resolutorii* (or ἀπόδειξις, i.e. the *disciplina*, the *ars* or the *scientia apodicticae*) and the *Topica* (i.e. the *disciplina*, the *ars* or the *scientia dialecticae*) must be placed under this latter (i.e. the *Primi resolutori*).

For our purpose, the most important thing to note in this text is that, as regards the last of these disciplines, the *Topica*, Boethius clearly states that it

deals with dialectical syllogism and contains what Aristotle called *dialectica* : *dialecticam in Topicis suis exercuit*.

3. Second division of logic

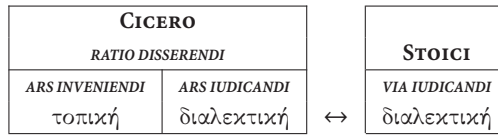
If it is undoubtedly true that the *Isagoge* can be understood as an introduction to Aristotle's *Categories*, it is quite surprising that Boethius, in his second commentary on the *Isagoge*, begins to introduce another division of logic, this one following Cicero, i.e. the *ratio disserendi* divided into *ars inveniendi* and *ars iudicandi* :

> Hence started the knowledge of the logical discipline, which so contrives the modes of arguing and the ways of distinguishing reasonings themselves, that one can recognize what reasoning is now false, and now again true, what reasoning is always false, what never false. The power of this discipline, moreover, must be considered to be twofold, one in finding, the other in judging. This Cicero, too, expresses clearly in the book whose title is the *Topics*, saying :
>
> « Although all reason suited to discourse has two parts, one of discovering, the other of judging, the prince of both, it seems to me, was Aristotle. The Stoics, however, exerted themselves in only one, for they pursued the ways of judging carefully in the science which they call dialectic, but they left aside the whole art of discovering, which is called topic, and which was more excellent in use and certainly prior in order of nature. But since there is the greatest utility in both and since we think to pursue both if there will be leisure, we shall begin from that which is the first. »[13]

13. *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius : the Second Edition of the Commentaries on the Isagoge of Porphyry, book I*, in R. Mckeon ed., *Selection from Medieval Philosophers, vol. I*, New York, 1929, (p. 65-99), p. 74 (*In Isag.*^{2}, I, 2, p. 139, 14-p. 140, 8, [PL 64, col. 73AC]) : « Hinc profecta est igitur logicae peritia disciplinae quae disputandi modos atque ipsas ratiocinationis et internoscendi vias parat, ut quae ratiocinatio nunc quidem falsa, nunc autem vera fit, quae vero semper falsa, quae numquam falsa, possit agnosci. Huius autem vis duplex esse perpenditur, una quidem in inveniendo, altera in iudicando, quod Marcus etiam Tullius in eo libro cui Topica titulus est, evidenter expressit : Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps [ut mihi quidem videtur] Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt, iudicandi enim viam diligenter persecuti sunt, eam scientiam quam διαλεκτική appellant : inveniendi vero artem quae τοπική dicitur, quae et ad usum potior erat, et ordine naturae certe prior totam reliquerunt. Nos autem quoniam in utraque summa utilitas est, et utramque si erit totium persequi cogitamus, ab ea quae prior est, ordiemur ». See also Marcus Tullius Cicero, *Topica*, Ed. with a Transl., Introd. and Commentary T. Reinhardt, Oxford, 2003, p. 118, 15-21 : « Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat artes, unam inveniendi alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera

Taking its point of departure in this text, the diagram below shows Cicero's division of logic and his description of the ideas the Stoics had on this matter, according to which the Stoics ignored the *ars inveniendi* or the topics, calling the entire science of logic διαλεκτική. For Cicero, on the other hand, the *ratio disserendi* had to be divided into two parts : the *ars inveniendi*, called τοπική, which is more excellent and prior in order of nature, and the *ars iudicandi*, the same that the Stoics called διαλεκτική[14] :

DIAGRAM 3 : Cicero's division of logic



It is clear that Cicero's division of logic is very different from the Greek division called *logica* that Boethius presented in his first commentary and that consists in *definitio*, *divisio* and *probatio* (diagram 1). But, putting this difference between the two divisions aside, for our purpose the most serious problem of all is : how is it possible that, according to Boethius, the *Isagoge* is also indispensable for understanding Cicero's *ratio disserendi*[15]?

elaboraverunt ; iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia quam διαλεκτικήν appellant, inveniendi artem quae τοπικὴν dicitur, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam relinquerunt ». On Cicero's *Topica* cf. B. RIPOSATI, *Studi sui* Topica *di Cicerone*, Milano, 1947 ; J. HUBY, « Cicero's *Topics* and Its Peripatetic Sources », in W. W. FORTENBAUGH and P. STEINMETZ eds., *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick/London, 1989, p. 61-76 ; G. MILANESE, « Tra Cicerone e Boezio. Linee di ricerca », in *Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis*, 31, 1995, p. 181-188 ; S. RUBINELLI, *Ars topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Lugano, 2009 ; J. BIARD and F. M. ZINI eds., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009.

14. In the *De topicis differentiis* Boethius identifies the Ciceronian *ratio disserendi* with what the ancient Peripatetics called λογική, and corrects Cicero's division of logic, in fact whereby Cicero identifies the *ars iudicandi* with the διαλεκτική, Boethius says that it corresponds to the ἀναλυτική. See *De top. diff.*, I, 1, 1-2, p. 1, 4-9 (PL 64, I, col. 1173B) : « Omnis ratio disserendi, quam logicen Peripatetici veteres appellaverunt, in duas distribuitur partes, unam inveniendi, alteram iudicandi. Et ea quidem pars, quae iudicium purgat atque instruit, ab illis analytice vocata, a nobis potest resolutoria nuncupari. Ea vero, quae inveniendi facultatem ministrat, a Graecis topice, a nobis localis dicitur. Ac de illa quidem parte, quae iudicandi magistra est, alias disputabitur ».

15. The explanation of reasons why Cicero, like the Stoics, called the *ars iudicandi* διαλεκτική rather than ἀναλυτική would require a separate study. At any rate, altough important, this question is not directly linked to the purpose of this research which rather regards the

4. Combining the two divisions of logic

The motivation behind Boethius's unusual decision to insert Cicero's division of logic in a commentary on a book that is basically dedicated to introducing Aristotle's *Organon* becomes clear upon reading one of his last logical works, in which he finally shows how the Greek and Latin divisions of logic must be combined, namely his commentary on Cicero's *Topics* :

> Aristotle calls it logic ; and as we said, Cicero defined it as the careful system of discourse [*diligentem disserendi rationem*]. In one way, there is a threefold partition of logic, for the whole force of the logical discipline defines something, divides something, or deduces something. Moreover, the skill of deducing itself consists in three different parts, for disputation progresses by means of true and necessary argumentations [this is called a discipline and demonstration], by means of readily believable argumentations only [this is said to be *dialectica*], or by means of argumentations that are very clearly false [this is taken to be sophistry or trickery]. So logic, which is expertise in discourse, deals with definitions, partition, or deduction — that is, with true and necessary argumentations, with readily believable [that is verisimilar] argumentations, or with sophistical [that is, tricking] argumentations, for [as we said above] these are parts of deduction. And this is one partition of logic, in accordance with which Aristotle calls dialectic the skill of deduction which uses what is readily believable[16].

In this text Boethius offers a new exposition of what, in his first commentary on the *Isagoge*, he had called *logica*, saying that it corresponds to what the ancient Peripatetics also called *logica*, the Stoics called *dialectica*, and Cicero called *ratio disserendi* ; but, surprisingly, Boethius stresses that the first of

question why, according to Boethius, the *Isagoge* can be useful for understanding Cicero's division of logic (*ratio disserendi*). For a detailed explanation of the meaning of Cicero's *ratio disserendi* cf. B. Riposati, *Studi sui* Topica *di Cicerone*, p. 1-14 ; T. Reinhardt, « Commentary », in Marcus Tullius Cicero *Topica*, p. 189-199.

16. Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 25-26 (*In Top.* I, PL 64, coll. 1045B-1046A) : « Aristoteles vero logicam vocat, quam [ut dictum est] Cicero definivit diligentem disserendi rationem. Et huius uno quidem modo trina partitio est : omnis namque vis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit. Colligendi autem facultas triplicis diversitate tractatur : aut enim veris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina vel demonstratio nuncupatur ; aut tantum probabilibus, et dialectica dicitur ; aut apertissime falsis, et sophistica, id est, cavillatoria perhibetur. Logica igitur, quae est peritia disserendi, vel de diffinitione, vel de partitione, vel de collectione, id est, vel de veris ac necessariis, vel de probabilibus, id est verisimilibus, vel de sophisticis, id est, cavillatoriis argumentationibus tractat, has enim collectionis partes esse praediximus. Atque haec est una logicae partitio, in qua dialecticam Aristoteles vocat facultatem per probabilia colligendi ».

these divisions of logic, which he has just introduced, is directly drawn from Aristotle (*Aristoteles vero logicam vocat, quam [ut dictum est] Cicero definivit diligentem disserendi rationem*).

The diagram below gives a detailed explanation of Aristotle's division of logic according to Boethius :

DIAGRAM 4 : Aristotle's division of logic according to Boethius

<table>
<tr><th colspan="3">ARISTOTELES=LOGICA</th></tr>
<tr><th>DEFINITIO</th><th>PARTITIO</th><th>COLLECTIO</th></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Argumentationes verae ac necessarie
DISCIPLINA
DEMONSTRATIO</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Argumentationes verisimiles vel probabiles
(« in qua dialecticam Aristoteles vocat facultatem per probabilia colligendi »)
DIALECTICA</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Argumentationes falsae
SOPHISTICA
CAVILLATORIA</td></tr>
</table>

Looking at the diagram 4, Boethius says that, for Aristotle, logic is divided into *definitio*, *partitio*, *collectio*, because the whole force of logic is expressed in the tripartite division of its operations. In fact, in order to acquire a more perfect knowledge of reality, reason first of all defines the objects of its knowledge (*definitio*), then divides and enumerates the parts of which every *res* is composed (*partitio*) and finally, comes to formulate the arguments (*collectio*)[17]. This last ability of reason can be exercised in three directions :

17. The *definitio* is the operation with which reason tries to explain the features that reveal the nature of a *res* using the genus and the specific difference which help to identify the *species*. The *partitio* is the operation with which reason enumerates all the elements that constitute a *res* and for this reason the *partitio* differs from the *divisio*. Cf. G. D'ONOFRIO, *Fons Scientiae*, p. 192 : « Possiamo dunque distinguere la *divisio* in senso proprio, che si effettua quando la cosa appare come un genere al cui interno vengono distinte delle specie secondo la logica dei predicabili ; e la *partitio*, che si ha quando la cosa è concepita come un tutto (*totum*), divisibile in parti (*partes*). Mentre le specie sono subordinate al genere e possono assumerne talvolta il nome e sempre la definizione (si trovano cioè con esso in un rapporto di univocità), le parti invece non ricevono mai la definizione del tutto, e solo raramente il nome ». Boethius wrote a monograph specifically devoted to *divisio* : see ANICII MANLII SEVERINI BOETHII, *De Divisione Liber*, Ed. and Eng. Transl. J. MAGEE, Leiden, 1988 (PL 64, coll. 480-524).

first of all, the *facultas colligendi* can provide the *argumentationes verae et necessariae*, and this is the discipline called *disciplina vel demonstratio*. Secondly, there are the *argumentationes verisimiles vel probabiles*, and this is Aristotle's *dialectica* : *in qua dialecticam Aristoteles vocat facultatem per probabilia colligendi*. Thirdly, there are the *argumentationes apertissimae falsae*, and this is the discipline called *sophistica vel cavillatoria*.

Therefore, the *logica* always has to do with (1) the *definitio*, (2) the *partitio* and (3) the *collectio* of the *argumentationes necessariae, probabiles* or *sophisticae*. When Boethius uses the term λογική, attributing its use directly to Aristotle, he is referring to this kind of definition of logic, rather than the Aristotelian distinction of analytical into dialectic and apodictic[18]. Moreover, when Boethius stresses that Aristotle called *dialectica* the discipline which deals with the *argumentationes probabiles* (diagram 4), this means that *dialectica* cannot be identified with the *ars inveniendi*.

Comparing diagrams 3 and 4, it is possible to understand the confusion that can arise around the term *dialectica*. Both Cicero and Boethius attest that the Stoics referred to the entire science of logic with the name of *dialectica*, and they left entirely untouched the *ars inveniendi* or τοπική. In contrast to this, Boethius stresses that the term *dialectica* belongs to Aristotle and it is precisely the skill of deduction which uses the readily believable argumentation.

Then, Boethius introduces a second division of logic which belongs to Cicero and it is the one we have previously quoted from the second commentary on the *Isagoge* :

> A different division of logic is that in accordance with which the whole careful system of discourse is separated into two parts, one of invention and the other of judgment. The very definition of logic seems also to make this manifest. Because logic is a system of discourse, it cannot be separated from invention ; for since no one can engage in discourse without invention, the system of discourse is the system of invention. On the other hand, since logic is the careful system of discourse, judgment cannot be absent from it ; for the carefulness of the system of discourse is judgment, and no one can discourse carefully unless he has judged the quality of the material he uses in arguing. And if the carefulness of the system is applied to the thread of the discourse, then judgment is undoubtedly suited to a variety of inventions[19].

18. *In Isag.*[1], I, 5, p. 12, 23-p. 14, 3 (PL 64, I, col. 13C) « Aristoteles enim, quoniam dialecticae atque apodicticae disciplinae volebat posteris ordinem scientiamque contradere, vidit apodicticam dialecticamque vim uno syllogismi ordine contineri ».

19. Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 26 (*In Top.*, I, PL 64, col. 1045CD) : « Rursus eiusdem logicae altera divisio est, per quam diducitur tota diligens ratio disserendi in duas partes,

According to Boethius, Cicero's periphrasis of the *ratio diligens disserendi* stresses the essential discursive nature of any kind of logical operation. It expresses the essence of logic understood as the whole system of rules governing each kind of discourse. From a logical point of view, this set of rules basically teaches how to construct correct argumentation for each area of knowledge. Within the set of rules, the first or prior comprise the rules of the *ars inveniendi*, because this discipline indicates where and how to find the principles from which all forms of reasoning must necessarily proceed — principles that can be identified with the premises from which any kind of argumentation starts. A posterior part of the set of rules comprises the rules of the *ars iudicandi*, and these rules are useful for verifying the formal correctness with which, from these premises, it is possible to draw the conclusions.

Boethius points out how these two logical operations (*inventio* and *iudicium*) cannot be separated from each other, because they occur at the same time and are both necessarily present within correct reasoning. On the one hand, no one can properly discuss some thing unless he has identified the principles from which any form of reasoning proceeds : this is the reason why Boethius shows that, first of all, the *ratio disserendi* is *ratio inventionis* (« cum enim nemo praeter inventionem disserere possit, disserendi ratio inventionis est ratio »). On the other hand, if logic is understood as the whole careful system of discourse, it is not possible to separate from it the *iudicium*, since the *iudicium* basically indicates the act in which reason discerns the true from the false reasoning. This means that the *ratio disserendi* must be also understood as *ratio iudicii* (« rursus quoniam logice diligens est ratio disserendi, ab ea iudicium non potest abesse, ipsa enim diligentia rationis in disserendo posita iudicium est »).

Therefore, no one can argue carefully, that is correctly, before he has judged what has been assumed in the dispute or, in other words, what one has found through the invention. In fact, when the *diligentia rationis* is first

unam inveniendi, et alteram iudicandi. Id autem videtur etiam ipsa logices definitio monstrare, nam quia logica ratio disserendi est, non potest ab inventione esse separata. Cum enim nemo praeter inventionem disserere possit, disserendi ratio inventionis est ratio. Rursus quoniam logice diligens est ratio disserendi, ab ea iudicium non potest abesse, ipsa enim diligentia rationis in disserendo posita iudicium est. Neque enim potest quisquam diligenter disserere, nisi quale sit iudicaverit id quod in disputationem sumitur. Quod si ad disserendi ordinem diligentia rationis adhibetur, non est dubium quin hoc iudicium ad inventionum varietatem sit accommodatum ». I chose to translate the Latin term *inventio* with 'invention' rather than 'discovery' as done by Eleonore Stump in her English translation of two Boethius's works on the topics (*De topicis differentiis* and *In Ciceronis Topica*), because this English term, in my opinion, is more appropriate to express the meaning of the Latin term *inventio*.

of all directed *ad disserendi ordinem*, i.e. to the verification of the right disposition of the discourse, there is no doubt that the *iudicium* can be suited to a variety of *inventiones* (« quod si ad disserendi ordinem diligentia rationis adhibetur, non est dubium quin hoc iudicium ad inventionum varietatem sit accommodatum »).

DIAGRAM 5 : Cicero's *ratio disserendi*

CICERO'S *RATIO DISSERENDI*	
ARS INVENIENDI	***ARS IUDICANDI***
RATIO INVENTIONIS	(*RATIO IUDICII*)[20]
INVENTIO	*IUDICIUM*

Comparing the diagrams 4 and 5, it is clear how different Aristotle's and Cicero's divisions are, not only in the sequence of their parts but also in their content. Nevertheless, Boethius will demonstrate how the first division can contain the second, as a place can contain a body, because in the threefold logical operation, with which reason defines, divides or argues something, is contained Cicero's conception of logic, in which reason first explores the principles of all forms of reasoning (*ars inveniendi*), and then ensures the correct and orderly arrangement of these principles within a definition, a division or an argument (*ars iudicandi*).

In order to understand the combination of these two divisions, it can be useful to distinguish two phases corresponding to invention (*ars inveniendi*), on the one hand, and judgment (*ars iudicandi*), on the other. This is what Boethius has to say about the first of these two phases, the *ars inveniendi* :

> Invention is the basis for all the others [that is definition, partition, deduction], holding the place, as it were, of their matter in the following way. For without invention, there cannot be definition or partition, since we divide or even define a thing by the invention of *genera* or *differentiae*. Moreover, without invention there cannot be deduction, and so there will not be the necessary, the verisimilar, or the sophistical, for these three added to invention so that an argument becomes necessary, readily believable, or sophistical. Necessity, ready believability, and sophistry are forms of a sort ; when they come to inventions, they make arguments necessary, readily believable, or sophistical. The same point applies to partitions and definitions, for the undifferentiated power of invention can be called definitive or divisive when it is used to define or to partition things. In this way, composed of the invention as matter and

20. The expression *ratio iudicii* is not present in the text, I inserted it in order to clarify the text.

> of the superimposed differentiae as forms, they become in turn matter for judgment[21].

It can be useful, before explaining this text, to consider the diagrams below (diagrams 6 and 7) in order to visualize better the way in which Boethius conceived the entire composition between the two divisions of logic :

DIAGRAM 6 : *Ars inveniendi* : *materia inventionis* + *formae inventionis*

MATERIA INVENTIONIS		
↓	↓	↓
GENUS	*GENUS*	(*MATERIA DISSERENDI*)[22]
↓	+	↓
FORMAE INVENTIONIS QUAE SUPERVENIUNT		
DIFFERENTIAE	*DIFFERENTIAE*	*NECESSITAS* *PROBABILITAS* *CAVILLATIO*
	=	
INVENTIO DEFFINITIVA	***INVENTIO DIVISIBILIS***	***(INVENTIO COLLECTIVA)***
GENUS+DIFFERENTIAE	*GENUS+DIFFERENTIAE*	*ARGUMENTUM* *PROBABULE* *ARGUMENTUM* *NECESSARIUM* *ARGUMENTUM* *SOPHISTICUM*
↓	***INVENTIO = MATERIA IUDICII***	↓
	↓	

21. Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 26 (*In Top.*, I, PL 64, coll. 1045D-1046) : « Inventio quippe caeteris omnibus, veluti materiae loco, supponitur, hoc modo. Nisi enim inventio fuerit, non potest esse vel definitio, vel partitio, quoniam unumquodque generum vel differentiarum inventione, vel specierum collectione, aut dividimus, aut etiam definimus. Jam vero si absit inventio, nequi esse collectio. Non erit igitur necessaria, nec verisimilis, nec sophistica argumentatio : haec enim tria inventioni superveniunt, ut vel necessarium, vel probabile, vel cavillatorium sit argumentum. Necessitas enimvero, et probabilitas, et cavillatio formae quaedam sunt, quae dum inventionibus assistunt, necessaria vel probabilia vel cavillatoria faciunt argumenta. Eadem quoque ratio partitiones definitionesque complectitur. Indiscreta namque inventionis potestas, cum diffinitiva, tum divisibilis appellari potest, cum definiendis partiendisve rebus adhibetur. Quae hoc modo ex inventionis materia et differentiarum supra positarum forma composita rursus iudicatione materia fiunt ».

22. The terms in bracket (*materia disserendi, inventio collectiva, recta argumentatio, formae iudicii*) are not present in the text, I inserted them in order to clarify the meaning of the text.

DIAGRAM 7 : *Ars iiudicandi* : *materia iudicii* (*inventio*) + *formae iudicii*

INVENTIO DEFFINITIVA	*INVENTIO DIVISIBILIS*	*(INVENTIO COLLECTIVA)*
MATERIA IUDICII		
+		
(***FORMAE IUDICII***)		
RECTA DEFINITIO	*RECTA PARTITIO*	(*RECTA ARGUMENTATIO*)
=		
IUDICUM		
DEFINITIO	***PARTITIO VEL DIVISIO***	*(COLLECTIO)*
		ARGUMENTATIO PROBABILIS
		ARGUMENTATIO NECESSARIA
		ARGUMENTATIO SOPHISTICA

In order to explain this very complicated combination, Boethius used the Aristotelian analogy of matter and form which Porphyry also used in the *Isagoge* to compare the genus to matter and difference to form :

> For in the case of objects which are constituted of matter and form, just as a statue is constituted of bronze as matter and its figure as form, so too the common and special man is constituted of the genus analogously to matter and of the difference as shape, and these — rational mortal animal — taken as a whole are the man, just as there they are the statue[23].

In this way we can think of matter as what is completely undetermined and difference as what determines. So too in the first phase of the composition between the two divisions of logic (diagram 6), the inventio is the 'matter' of all operations because it contains them as a place can contain a body (« inventio quippe caeteris omnibus, veluti materiae loco, supponitur, hoc modo »). This means that without the *inventio* no kind of definition, division, or deduction of the necessary, probable and sophistical argumentations can exist. The

23. Porphyry, *Introduction*, p. 11, 13-18 (*Porphyrii Isagoge*, p. 11, 12-17 : « τῶν γὰρ πραγμάτων ἐξ ὕλης καὶ εἴδους συνεστώτων ἢ ἀνάλογόν γε ὕλη καὶ εἶδει τὴν σύστασιν ἐχόντων, ὥσπερ ὁ ἀνδριὰς ἐξ ὕλης μὲν τοῦ χαλκοῦ, εἴδους δὲ τοῦ σχήματος, οὕτως καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ κοινός τε καὶ εἰδικὸς ἐξ ὕλης μὲν ἀναλόγου συνέστηκεν τοῦ γένους, ἐκ μορφῆς δὲ τῆς διαφορᾶς, τὸ δὲ ὅλον τοῦτο, ζῷον λογικὸν θνητόν, ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἐκεῖ ὁ ἀνδριάς »).

reason for this is that the importance is entirely transferred to the *ratio topicae facultatis*[24], which is thought of as matter able to accept the forms[25]. Now if the *inventio* is understood as matter that can receive a form, looking at the diagram 6, it is clear that, for definition and partition, matter (*materia inventionis*) must be the genus, while the forms are the differences. In fact, genus and difference are principles for the definition and the division or the partition. As regards the *collectio*, matter (*materia inventionis*) must be the *materia disserendi*, i.e. every kind of *quaestio* regarding all subject[26], while the *necessitas*, the *probabilitas* and the cavillatio are forms that *superveniunt* on this matter.

Moreover, the verb that Boethius used to describe the *indiscreta inventionis potestas*, that is the undifferentiated power of invention through which the forms inform the matter, is *supervenio* (« haec enim tria inventioni superveniunt, ut vel necessarium, vel probabile, vel cavillatorium sit argumentum. Necessitas enimvero, et probabilitas, et cavillatio formae quaedam sunt, quae dum inventionibus assistunt, necessaria vel probabilia

24. See *In Top.*, I, PL 64, col. 1041D : « Sed antequam de topicae facultatis ratione pertractem, prooemium, quo ad Trebatium M. Tullius utitur, paucis absolvam ».

25. The Aristotelian analogy of matter and form is a clear reference to the ontological point of view through which Porphyry wants to conceive his tree, and there can be also another point of view, like Giuseppe Girgenti wants to argue : if we suppose that Porphyry considers the first One identical to the pure Being absolutely undetermined, this can be, paradoxically, very similar to the matter which is undetermined, while the second One, that is the divine Intelligence, can be considered identical to the first Form which determines, that is to the first determination of the Being. Cf. G. Girgenti, *Introduzione*, in Porfirio, *Isagoge*, prefazione, introd., trad. e apparati a c. di Giuseppe Girgenti, Milano, 2004, p. 32-33 : « Ma il rimando all'ontologia aristotelica che in apparenza può apparire assai problematico è costituito senza dubbio dal parallelismo istituito tra il nesso *materia/forma* e il rapporto genere/differenza. [...] È fuor di dubbio che in questa sede Porfirio accosta il genere (ciò che è unificante) alla materia, e la differenza (ciò che è dividente) alla forma ; in un'ottica henologica platonica si dovrebbe affermare esattamente il contrario, in quanto la forma è sempre ciò che unifica e la materia ciò che divide. Il capovolgimento di prospettiva deriva proprio dal diverso approccio logico-ontologico ed henologico, al problema. Un chiarimento potrebbe comunque venire dal fatto che Porfirio considera il primo Uno identico all'Essere puro assolutamente indeterminato (e quindi, paradossalmente, analogo alla materia indeterminata), mentre il secondo Uno (cioè l'Intelligenza divina) identico alla prima Forma, cioè alla prima determinazione dell'Essere. In questo modo l'analogia tra il genere e la materia consiste nell''indeterminazione' (il che vale anche per il primo Uno che è Essere puro indeterminato), mentre l'analogia tra la differenza e la forma consiste nella 'determinazione' ».

26. See *De top. diff.*, I, v, 50, p. 15, 2-7 (PL 64, I, col. 1180AB) : « Facta igitur praedicativarum et conditionalium quaestionum divisione illud insuper videtur addendum, quod omnis quaestio vel ex ratione disserendi vel ex naturali vel ex morali trahitur speculatione ; ex disserendi ratione hoc modo : 'an affirmatio et negatio species sint enuntiationis' ; ex naturali ita : 'an caelum rotundum sit' ; ex morali sic : 'an virtus ad beatitudinem sola sufficiat' ».

vel cavillatoria faciunt argumenta »). This verb, *supervenire*, is the Latin translation of the Greek ἐπαναβαίνω that Boethius used when he translated the definition of the highest genus in the *Isagoge* :

> Est autem generalissimum quidem super quod nullum ultra aliud sit superveniens genus, specialissimum autem post quod non erit alia inferior species ; inter generalissimum autem et specialissimum et generae et species sunt eadem, ad aliud quidem et aliud sumpta[27].

In this passage taken from his Latin translation of the Isagoge, Boethius used the verb *supervenio* to indicate the impossibility of finding a first principle beyond the highest genus, since the definition of the highest genus implies that it is a genus above which there can be no other genus : a definition clearly formulated with negative terms, just because the highest genus has no a higher genus with which to be defined[28]. The Greek verb ἐπαναβαίνω

27. *In Isag.*², III, 3, p. 205, 15-p. 206, 1 (PL 64, col. 101D). See also the original Pophyrian Greek text : *Porphyrii Isagoge*, p. 4, 16-20 : « ἔστιν δὲ γενικώτατον μέν, ὑπὲρ ὃ οὐκ ἄν εἴη ἄλλο ἐπαναβεβηκὸς γένος, εἰδικώτατον δέ, μεθ' ὃ οὐκ ἂν εἴη ἀλλο ὑποβεβηκὸς εἶδος, μεταξὺ δὲ τοῦ γενικωτάτου καὶ τοῦ εἰδικωτάτου ἄλλα, ἃ καὶ γένη καὶ εἴδη ἐστὶ τὰ αὐτά, πρὸς ἄλλο μέντοι καὶ ἄλλο λαμβανόμενα » (Porphyry, *Introduction*, p. 5-6 : « Most general is that above which there will be no other superordinate genus; most special, that after which there will be no other subordinate extremes they call subaltern genera and species, and they posit that each of them is a species and a genus (but taken in relation now to one thing and now to another) »).

28. Boethius uses the verb *supervenio* three times in his second commentary to Aristotle's *De Interpretatione*. It is important to note that in this context the verb *supervenire* is always referred to the way in which the *intelligentia* supervene and go beyond the data provided by the senses and the imagination, in order to distinguish what is represented confusedly by these. Cf. Anicii Manlii Severini Boethii *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, ed. C. Meiser, 2 voll., Leipzig, 1879-1880 (in PL 64, *editio prima*, coll. 293-392D, *editio secunda*, coll. 393A-640A), *In Perierm.*², II, p. 28, 28-p. 29, 10 (PL 64, I, coll. 406D-407A) : « Sensus enim atque imaginatio quaedam primae figurae sunt, supra quas velut fundamento quodam superveniens intelligentia nititur. Nam sicut pictores solent designare lineatim corpus atque substernere in corpore ubi coloribus cuiuslibet exprimant vultum, sic sensus atque imaginatio naturaliter in animae perceptione substernitur. Nam cum res aliqua sub sensum vel cogitationem cadit, prius eius necesse est ut quaedam imaginatio nascatur. Post vero plenior superveniat intellectus, cunctas eius explicans partes quae confuse fuerant imaginatione praesumpta » ; *In Perierm.*², II, p. 33, 33-p.34, 13 (PL 64, col. 409CD) : « Passus enim quilibet eius rei proprietatem, quam intellectu conplectitur, ad eius enuntiationem designationemque contendit. Cum enim quis aliquam rem intellegit, prius imaginatione formam necesse est intellectae rei proprietatemque suscipiat et fiat vel passio cum passione quadam intellectus perceptio. Hac vero posita atque in mentis sedibus conlocata fit indicandae ad alterum passionis voluntas, cui actus quidam continuandae intellegentiae protinus ex intimae rationis potestate supervenit, quem scilicet explicat et effundit oratio nitens ea quae primitus in mente fundata est passione, sive, quod est verius, significatione progressa oratione progrediente simul et significantis se orationi motibus adaequante ».

means 'get up on', 'mount upwards', while the Latin *supervenio* in English can signify 'supervene', but also 'go beyond', and this latter, in the commentary on Cicero's *Topics*, is precisely the specific action involved in exploring the principles of argument, the 'going beyond' characteristic of invention, (so much so that in the second commentary on the *Isagoge*, Boethius observed that genus and difference are the causes of the syllogism's conclusion[29]). The same metaphor of 'getting up on' is also used to explain the action of the forms of a definition or a partition, i.e. their differences (« eadem quoque ratio partitiones definitionesque complectitur. Indiscreta namque inventionis potestas, cum diffinitiva, tum divisibilis appellari potest, cum definiendis partiendisve rebus adhibetur. Quae hoc modo ex inventionis materia et differentiarum supra positarum forma composita rursus iudicatione materia fiunt »).

The definitions and partitions can be understood by the undifferentiated — because it is inseparable and unique — power of the *inventionis potestas* (« indiscreta inventionis potestas »), also called *inventio diffinitiva* and *inventio divisibilis*, because they are the result of the composition of the *materia inventionis* with the supervening *differentiae*. These latter, in fact, joined to the genus, allow the definition of a species (if it is a *definitio*) or the enumeration of its species or its parts (if it is a *divisio* or a *partitio*).

29. See *In Isag.*[2], I, p. 157, 7-p. 158, 13, (PL 64, coll. 81BD) : « Fit enim demonstratio, id est alicujus quaesitate rei certa rationis collectio, ex ante cognitis naturaliter, ex convenientibus, ex primis, ex causa, ex necessariis, ex per se inherentibus. Sed genera speciebus, species propriis priora sunt naturaliter. Ex generibus enim species fluunt. Item species sub se positis individuis priores naturaliter esse manifestum est. Quae vero priora sunt, ea et praenoscuntur et notiora sunt subsequentibus naturaliter. Duobus enim modis primum aliquid et notum dicitur, secundum nos scilicet, et secundum natura. Nobis enim illa magis cognita sunt, quae sunt proxima, ut individua, dehinc species, postremo genera : at vero natura converso modo ea sunt magis cognita, quae nobis minime proxima sunt. Atque ideo quantumlibet se longius a nobis genera protulerunt tanto magis erunt lucida et naturaliter nota. Differentiae vero substantiales illae sunt quas per se his rebus inesse quae demonstratur agnoscimus. Praecedere autem debet generum ac differentiarum cognitio, ut in unaquaque disciplina quae sint ejus rei quae demonstratur convenientia principia possit intelligi. Necessaria vero esse ea ipsa, quae genera et differentias dicimus, nullus dubitat qui speciem sine genera et differentia intelligit esse non posse. Genera vero et differentiae sunt causae specierum. Idcirco enim species sunt quia genera earum et differentiae sunt quae in syllogismis posita demonstrantibus non rei solum, verum etiam conclusionis causae sunt, quod postremi resolutorii locupletius dicent ». In this text Boethius is commenting Porphyry, according to which the five predicables are useful not only as introduction to Aristotle's *Categories*, but also for demonstration, as well as for definition and division. Now it is more evident that, in the manner in which Boethius introduced the *ars inveniendi*, this is the art of invention of the principles for any part of logic (diagram 6 : *inventio diffinitiva*, *inventio divisiva*, '*inventio collectiva*').

Finally, in the passage mentioned above, it is interesting to note that the result of this first phase of composition, namely invention, is not yet a definition, a partition or an argumentation, but only their principles, i.e. the genus, the difference and the *argumentum probabiles*, *necessarium*, *sophisticum*[30]. This means that the part of logic that Cicero calls *ars inveniendi* is responsible for discovering only the principles of all body of logic, and this must be precisely the function of the *loci* or τόποι, which are then articulated in *argumenta* and in *argumentationes*.

In the second phase of composition these principles, obtained through the *inventionis potestas*, become in turn matter for judgment, which itself has also its own matter and forms (diagram 7) :

> For the previous division of logic into three parts sets forth the parts in such a way that invention is the matter for each of them, but the whole division itself furnishes the matter for judgment. When someone defines or makes a division of a thing, he discovers *differentiae* suitable for making a division and a d efinition, but judgment considers whether he has defined or divided rightly. In this way, these first parts of logic are conjoined to the members of the second division : they have invention as their matter but are themselves the matter for judgment. This is the case also with the remaining part of logic, namely, deduction. The part of deduction which deals with readily believable things is based on invention as its matter because it finds verisimilar arguments ; judgment considers arguments of this sort, for there is a judgment that consists in discerning that which is discovered is not necessary but has verisimilitude. The part of deduction suited to necessary argumentations is based on the invention of what is necessary as its matter ; the judgment of it consists in the fact that because the things discovered are necessary, judgment considers them to be necessary. The part of deduction which is sophistical also

30. Cf. E. Stump, « Notes to Book I (Note n. 21) », in Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 187 : « Discovery is a kind of matter, metaphorically speaking, for definition, partition, and the three parts of collection. These three parts — necessity, ready believability, and sophistry — are the forms, figuratively speaking, that are imposed on discovery. What received these forms, however, seems to be not discovery itself, which is what one would expect, but rather the arguments discovered. The imposition of these three forms produces necessary, readily believable, or sophistical arguments ». See also E. Stump, « Boethius's Works on the Topics », in *Vivarium*, 12, 1974, p. 77-93 ; Ead., « Dialectic and Boethius's *De topicis differentiis* », in Boethius's *De topicis differentiis*, p. 179-204 ; Ead., « Dialectic in the Eleventh and Twelfth Centuries : Garlandus Composita », in *History and Philosophy of Logic*, 1, 1980, p. 1-18 ; Ead., « Boethius's Theory of Topics and Its Place in Early Scholastic Logic », in L. Obertello ed., *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, p. 249-262 ; Ead., « Dialectic », in D. Wagner ed., *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington, 1983, p. 125-146 ; Ead., *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Ithaca/London, 1989.

> contains within itself both invention and judgment since false things can be discovered and can also be determined to be false by judgment[31].

From this text, we can gather that, in Boethius's view, the forms of judgment for definition and partition, added to invention understood as matter, are the rules that verify the correctness of procedure with which a *recta definitio* and a *recta partitio* or *divisio* must be formulated (« an recte vel diffiniat, vel dividat, iudicatione perpendit »), while the rules of deduction verify the correctness of the procedure with which a *recta argumentatio* must be constructed, i.e. the rules of the syllogism.

In this way Boethius shows how the first division of logic, i.e. Aristotle's, contains the second division, i.e. Cicero's. Looking at the diagrams 6 and 7, the processes of definition and partition contain in themselves invention and judgment : on the one hand, without invention no definition and no partition could exist, since invention must reveal the principles from which we can begin those processes in inventing the genus and the differences. So too for deduction whereby, before arguing, one must first of all invent the arguments (necessary, verisimilar or sophistic) and in that sense the *ars inveniendi* plays the role of matter for judgment. On the other hand, without judgment, neither definition nor partition can be recognized as right, that is correct, and therefore true, and the same for deduction, because one must judge the result of invention in discerning if the argument is necessary, verisimilar or sophistic. In that sense the *ars iudicandi* plays the role of form for invention, understood as matter.

Thus in Boethius's view the first division, i.e. Aristotle's (*definitio, partitio, collectio*), conjoins and contains in itself elements that the second division, i.e. Cicero's, separates and isolates (*inventio* and *iudicium*), just like in the analogy of the composition of matter and form, in which it is now clear that the result

31. Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 25-26 (*In Top.*, I, PL 64, col. 1046BC) : « Nam prior illa partitio, logice tribus partibus segregata, ita partes explicat, ut habeat inventionem materiam singularum, ipsa vero iudicatione materiam praestat. Etenim cum definit aliquis, vel rei propositae divisionem facit, invenit quidem divisioni definitioneque differentias accommodatas, sed an recte vel diffiniat, vel dividat, iudicatione perpendit. Ita priores logicae partes secundae divisionis membra coniungunt, ut materiam quidem sui habeant inventionem, iudicatione vero fiant ipsae materia. Quod in reliqua etiam colligendi parte contingit, nam et ea quae de probabilibus tractat, habeat et inveniendi suppositam materiam, quae verisimilia reperit argumenta, et de huiusmodi argumento iudicatio perpendit. Est enim iudicium hoc ipsum internoscendi, quod non necessaria inventio est, sed verisimilitudinem tenet. Illa quoque pars quae de necessariis argumentationibus aptatur, habet subiectam materiam necessariae inventionis, eiusque est iudicium, ut cum necessaria sunt quae invenit, necessaria quoque esse perpendat. Nec non cavillandi pars utraque in se continet, quandoquidem et inveniri falsa possunt, et falsa esse iudicatione discerni ».

of the *ars inveniendi* (genus, differences and arguments) constitutes the matter for the *ars iudicandi* which is the form (the rules for a correct definition and partition and the rules of syllogism). But at the same time, it is also possible to argue that *inventio* and *iudicium* represent two skills of the same reason through which one can obtain the elements of the first division, i.e. definitions, partitions and argumentations[32].

This is more evident immediately after, when Boethius describes more accurately the *iudicium* of the only *collectio* :

> Furthermore, judgment too has parts appropriate to it with regard to the nature of deduction. For every argumentation and every syllogism are constructed of propositions, but everything that is a composite has two things of some sort in it, and these things, it seems, ought to be examined. One thing to examine is the nature of those things of which a composite is understood to be made up, and another is the conjunction of the parts by means of which the whole is composed. For example, in the case of a wall, if you examine the stones themselves by which the wall is constructed, you are looking at the "matter" of the wall. On the other hand, if you observe the arrangement and composition of the junctures of the stones, you are considering the nature of the "form". Similarly with regards to argumentations, which (as we relate above) are conjoined and bound together by propositions, examination and judgment take place in two ways. One way determines and judges the nature of the propositions themselves — whether they are true and necessary, whether they are verisimilar, or whether they are used in sophistries. This is a contemplation of "the matter" of argumentations. The other way, however, considers the junctures and composition of the propositions among themselves, and it is a part of judgment. This way judges "the form" of arguments[33].

32. See *In Top.*, I, PL 64, col. 1046CD : « Quo fit ut prior logices divisio secundam etiam continere videatur ; nam definitio, partitio atque collectio inventionem continent et iudicium, quia neque existere praeter inventionem, neque agnosci praeter iudicium possunt. Sed cum omnis inventio iudicationi subiecta sit, cumque prioris divisionis partes sine utroque esse non possint, evenit ut prima partitio inventionem iudiciumque coniungat. Secunda vero haec divisio, qua Cicero etiam partitur logicam, segregat huiusmodi facultates, et inveniendi materiam a iudicationis parte secernit » (Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 27 : « So the first division of logic seems to contain the second division ; for definition, partition, and deduction contain invention and judgment, because without invention they cannot exist and without judgment they cannot be recognized. But because all invention is the basis for judgment and because the parts of the first division of logic cannot exist without both invention and judgment, the first division conjoins both invention and judgment. The second division, however [in accordance with which Cicero partitions logic], isolates these skills and severs the matter that is invention from the part that is judgment »).

33. Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 27 (*In Top.*, I, PL 64, coll. 1046D-1047A) : « Iudicium

The *collectio*, also called *ratio colligendi*, regards the *argumentatio*, whose main form is the syllogism[34]. As the *inventio*, also the *iudicium* has its own matter (i.e. the *inventio*) and form (i.e. *forma iudicii*)[35]. Here the metaphor used by Boethius for the *iudicium* of the only *collectio* is that of a wall : on the one hand, one can consider the matter looking at the nature of the stones of which the wall is made up (« ut in pariete siquidem lapides ipsos quibus paries structus est inspicias, quasi materiam spectes ») ; on the other hand, one can observe the form looking at the order and at the arrangement by means of which the stones are conjoined to each other (« si vero ordinem compositionemque iuncturae consideres, tanquam de formae ratione perpendas »). So too in the syllogism one can distinguish its matter from its form. Through the *via speculationis*, which corresponds to the judgment of the *inventio* whose result are the arguments, one examines the nature of the propositions in discerning whether they are true and necessary, verisimilar or sophistic (« una quae propositionum ipsarum naturam discernit ac iudicat utrum verae ac necessariae sint, an verisimiles, an sophisticis applicentur »), and this sort of judgment is called *materiae speculatio*. Through the *via iudicandi*, which is the judgment of the form of an argument (*forma argumentorum*), one considers the junctures and composition of the propositions among themselves (« altera vero iudicii pars est quae inter se propositionum iuncturas compositionesque perpendit »). It means that in the *iudicium* matter and form refer to two different kind of judgments : (1) the judgment of what has been invented (i.e. the arguments)

vero, in colligendi ratione proprias partes habet, nam omnis argumentatio, omnisque syllogismus propositionibus struitur, omnemque compositum duo in se quaedam retinet, quae speculanda esse videantur. Et quidem continet unum quae illa sint, ex quibus id quod compositum est intelligatur esse connexum, aliud vero quanam sit suarum partium coniunctione compositum : ut in pariete siquidem lapides ipsos quibus paries structus est inspicias, quasi materiam spectes ; si vero ordinem compositionemque iuncturae consideres, tanquam de formae ratione perpendas. Ita in argumentationibus quas propositionibus compaginari atque coniungi supra retulimus, gemina erit speculationis et iudicandi via. Una quae propositionum ipsarum naturam discernit ac iudicat utrum verae ac necessariae sint, an verisimiles, an sophisticis applicentur, et haec quasi materiae speculatio est. Altera vero iudicii pars est quae inter se propositionum iuncturas compositionesque perpendit ; haec quasi formam iudicat argumentorum ».

34. See *De top. diff.*, II, 11, 21-23, p. 24, 19-p. 25, 7 (II, PL 64, coll. 1184D-1185A) : « Ita igitur duae quidem sunt argumentandi species principales : una quae dicitur syllogismus, altera quae vocatur inductio. Sub his autem et velut ex his manantia enthymema atque exemplum. Quae quidem omnia ex syllogismo ducuntur et ex syllogismo vires accipiunt ; sive enim sit enthymema sive inductio sive etiam exemplum, ex syllogismo quam maxime fidem capit, quod in Prioribus Resolutoriis, quos ab Aristotele transtulimus, demonstratum est. Quocirca satis est de syllogismo disserere quasi principali et ceteras argumentandi species continente. Restat nunc quid sit locus aperire ».

35. See diagram 7.

which is form for invention and in turn matter on which to exercise the second kind of judgment (2) i.e. the judgment of the form of what has been invented, i.e. the form of judgment itself[36].

5. Boethius's own division of logic and the order of Aristotle's logical treatises

In his commentary to Cicero's *Topics*, Boethius also presented his own division of logic taking his point of departure in the combination of these two divisions of logic, with a clear reference to the order of Aristotle's logical treatises :

> Hence, in this way a division comes to be made in what is continuous. The careful system of discourse has two parts, one of invention and the other of judgment — sometimes judgment of the invention itself, sometimes judgment of the deduction of the invention, which is the form of an argumentation. The part that teaches about invention supplies in abundance certain tools for inventions and is called 'Topics'. [Why it is called by this name, I will say later on]. The part that had to do with judgment profers certain rules making determinations and is called 'Analytics'. If it makes observations about the junctures of propositions, it is named 'Prior Analytics'. But if it deals with the inventions themselves, then the part that discusses the determining of necessary arguments is named 'Posterior Analytics', and the part that discusses false and tricky [that is, sophistical] arguments is named 'Refutations'. The judgment of verisimilar argumentations is apparently not dealt with because the nature of judgment concerning the middle is clear and uncomplicated when one is acquainted with the extremes. For if one knows how to judge discerningly what is necessary and is also able to judge false arguments,

36. As regards the *collectio*, the *materia iudicii*, which is the *inventio*, must not be confused with the *materia inventionis* which is rather what we called *materia disserendi* (see diagram 6). It is always necessary to keep in mind that in Boethius's view both *inventio* and *iudicium* have their own matter and form. On the one hand, the matter of invention (*materia inventionis*) is the *genus* and the *materia disserendi*, while its forms (*forma inventionis*) are the differences, the necessary, the readily believable and the sophistical. Therefore, the result of the *inventio* are the genus, the differences and the arguments necessary, readily believable or sophistical. On the other hand, the matter of judgment (*materia iudicii*) is the same *inventio* (i.e. the genus, the differences and the arguments necessary, readily believable or sophistical), while its forms (*forma iudicii*) are the rules necessary to formulate a correct definition or a correct partition, together with the rules of the syllogism. Finally the result of the judgement is a definition, a partition or an argumentation necessary, readily believable or sophistical (look diagrams 6 and 7).

> it is no trouble for him to determine verisimilar arguments, which are in the middle[37].

The diagram below can be useful to visualize better this division of logic together with the entire sequence of the logical treatises as presented by Boethius :

DIAGRAM 8 : Boethius's division of logic

<table>
<tr><td rowspan="4">Ratio disserendi</td><td>Pars inveniendi</td><td colspan="2">Topice</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Pars iudicandi

Analytice</td><td>De inventionis collocatione</td><td>Analytice prior
De iunctura propositionis</td></tr>
<tr><td rowspan="2">De ipsa inventione</td><td>Analytice posterior
De discernendis necessariis argumentis</td></tr>
<tr><td>De sophistici elechi
De discernendis falsis atque cavillatoris argumentis</td></tr>
</table>

Here Boethius explains that the part that teaches about invention, i.e. the *pars inveniendi*, is called *topice*, and the part that has to do with judgment, i.e. the *pars iudicandi*, is called *analytice*. Moreover, if the *analytice* makes observations about the junctures of propositions, and hence it has to do with the *inventionis collocatio*, it is named *Analytice prior* ; but when it has to do with the *ipsa inventio*, it is respectively called : *Analytice posterior* if it deals with the discerning of necessary arguments, or *Sophistici Elenchi* if it deals with the discerning of false arguments. He also stresses that there is not

37. Boethius's *In Ciceronis Topica*, p. 28 (*In Top.*, I, PL 64, col.1047AB) : « Quae cum ita sint, hoc modo fit in continuum ducta partitio, ut ratio diligens disserendi, unam habeat inveniendi partem, alteram vero iudicandi. Tum de ipsa inventione, tum de inventionis collocatione, quae forma est argumentationis. Atque ea quidem pars quae de inventione docet, quaedam inventionibus instrumenta suppeditat, et vocatur topice : cur autem hoc nomine nuncupata sit, posterius dicam. Illa vero pars quae in iudicando posita est, quasdam discernendi regulas subministrat, et vocatur analytice ; et si de propositionum iunctura consideret, analytice prior ; sin vero de ipsis inventionibus tractet, ea quidem pars ubi de discernendis necessariis argumentis dicitur, analytice posterior nuncupatur ; ea vero quae de falsis atque cavillatoriis, id est de sophisticis, elenchi. De verisimilium vero argumentationum iudicio nihil videtur esse tractatum, idcirco quoniam plana, est atque expedita ratio iudicandi de medietate, cum quid extrema cognoverit. Si enim quis dijudicare necessaria sciat, idemque falsorum argumentorum possit habere iudicium, verisimilia, quae in medio collocata sunt, discernere non laborat ».

a specific part regarding the judgment of verisimilar argumentations (« De verisimilium vero argumentationum iudicio nihil videtur esse tractatum »), even though it is not easy to understand this last statement, since the discipline that involves the judgment of verisimilar arguments should be precisely that which in the first commentary on the *Isagoge* (diagram 2) he put under the *Primi Resolutorii*, aside the *Secundi Resolutorii*. There, he called it Topica and stated that Aristotle « dialecticam in Topicis suis exercuit », the same science that in Aristotle' division of logic (diagram 4) was called *dialectica* (« dialectica Aristoteles vocat facultat em per probabilia colligendi ») which deals with dialectical syllogism.

Therefore, comparing diagrams 2 and 8, a problem needs to be solved : in Boethius's division of logic, where exactly is what Aristotle calls *dialectica* placed? Does it come before or after the analytics? It is not easy to answer this question. If we examine Boethius's *De topicis differentiis*, where he presents the discipline called *topice*, and compare it to the content of Aristotle's *Topics*, it seems that Boethius's *topice* comes before Aristotle's *dialectica*. Nevertheless, it is also certain that Boethius wants to attribute to the *topice* the same purpose that Aristotle attributes to the *dialectica*, as Aristotle writes :

> Next in order a fter the foregoing, we must say for how many and for what purposes the treatise is useful. They are three — intellectual training, casual encounters, and the philosophical sciences[38].
>
> It has a further use in relation to the ultimate bases of the principles used in several sciences. For it is impossible to discuss them at all from the principles proper to the particular science in hand, seeing that the principles are the *prius* of everything else : it is through the opinions generally held on the particular points that these have to be discussed, and this task belongs properly, or most appropriately, to dialectics : for dialectics is a process of criticism wherein lies the path to the principles of all inquiries[39].

38. *The Works of Aristotle*, I, *Topica and De Sophisticis Elenchis*, Engl. Trans. by W. D. Ross, Oxford, 1971, I, 101a 25-28 (Aristotelis *Opera*, ed. I. Bekker, Academica Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, 5 voll., Berolini 1960-1961 [1ª ed. 1830-1870], *Topica*, I, 101a 25-28 : « Ἐπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἡ πραγματεία. ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας »).

39. *Topica*, 101a 37-101b 4 (*Topica*, 101a 37-101b 4 : « ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων εἰσί, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. τοῦτο δ' ἴδιον ἢ μάλιστα οἰκεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐστιν · ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει »). On Aristotle's *Topics* cf. O. Bird, « Dialectic in Philosophical Inquiry », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*,

In the *De topicis differentiis* Boethius stresses that the *Topics* are useful especially for dialecticians, orators and philosophers, because the readily believable arguments, which belong properly to dialecticians and orators, also contain the starting points of necessary arguments that belong properly to philosophers[40]. Ultimately, this is what Boethius has to say as regards the

29, 1955, p. 234-246 ; Id., « The Formalizing of the Topics in Mediaeval Logic », in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1, 1960, 138-149 ; Id., « The Logical Interest of the Topics as Seen in Abelard », in *Modern Schoolman*, 37, 1959, p. 53-57 ; Id., « The Re-discovery of the Topics : Prof. Toulmin's Inference-Warrants », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 34, 1960, p. 200-205 ; Id., « Topic and Consequence in Ockham's Logic », in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 2, 1961, p. 65-78 ; Id., « The Tradition of the Logical Topics : Aristotle to Ockham », in *Journal of the History of Ideas*, 23, 1962, p. 307-323 ; C. Perelman, « La Méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60, 1955, p. 26-31 ; W. D. Ross, « The Text of Aristotle's *Topics* and *Sophistici Elenchi* », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès par ses eleves, ses collegues, ses amis*, Paris, 1956, p. 215-219 ; G. E. L. Owen,*Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968 ; E. Thionville, *De la théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote*, Osnabruck, 1965 ; W. A. De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne : la méthodologie de la définition*, Fribourg, 1965 ; Id., « La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques* », in G. E. L. Owen ed., *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, p. 164-188 ; C. A. Viano, « La Dialettica in Aristotele », in N. Abbagnano ed., *Studi sulla dialettica*, Torino, 1969, p. 38-62 ; J. Pinborg, « Topik und Syllogistik im Mittealter », in *Sapienter Ordinare : Festgabe für Erich Kleineidam*, Leipzig, 1969, p. 157-178, reprint in id., *Medieval Semantics*, London, 1984 ; N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the* Topics *in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius'*'*Topics*', München/Wien, 1984 ; E. Berti, « La Dialettica in Aristotele », in *L'Attualità della problematica aristotelica*, Atti del convegno franco-italiano su Aristotele, Padova, 1970, p. 33-80 ; Id., *Le ragioni in Aristotele*, Bari, 1989 ; Id., *Dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milano, 2004 ; Id., *Nuovi studi aristotelici. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2005 ; Id., « The Problem of Dialectical Reasoning (Sullogismos) in Aristotle », in *Ancient Philosophy*, 1994, p. 99-132 ; J. M. Ophuijsen, « Where Have the Topics Gone? », in W. W. Fortenbaugh and D. C. Mirhady eds., *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunschwig, 1993, p. 131-173 ; P. Slomkowski, *Aristotle's* Topics, Leiden/New York/Köln, 1997 ; L. Seminara, *Carattere e funzione degli* endoxa *in Aristotele*, Napoli, 2002.

40. See *De top. diff.*, I, vii, 21-25, p. 19, 4-21 (PL 64, I, col. 1182AC) : « Topicorum vero intentio est verisimilium argumentorum copiam demonstrare. Designatis enim locis, ex quibus probabilia argumenta ducuntur, abundans et copiosa necesse est fiat materia disserendi. Sed quoniam, ut supra dictum est, probabilium argumentorum alia sunt necessaria, alia non necessaria, cum loci probabilium argumentorum dicuntur, evenit ut necessariorum quoque doceantur. Quo fit ut oratoribus quidem ac dialecticis haec principaliter facultas paretur, secundo vero loco philosophis. Nam in quo probabilia quidem omnia conquiruntur, dialectici atque oratores iuvantur ; in quibus vero probabilia ac necessaria docentur, philosophicae demonstrationi ministratur ubertas. Non modo igitur dialecticus atque orator, verum etiam demonstrator ac verae argumentationis effector habet quod ex positis locis sibi possit assumere, cum inter argumentorum probabilium locos necessariorum quoque principia traditio mixta contineat. Illa vero argumenta, quae necessaria quidem sunt, sed non probabilia, atque illud ultimum genus, scilicet nec probabile nec necessarium,

utilitas topicorum :

> So the usefulness and purpose of the Topics have both been made clear, for they aid both competence in speech and the investigation of truth. Insofar as knowledge of the Topics serves dialecticians and orators, it provides an abundance [of material] for speech (*oratio*) by means of the invention [of arguments] ; on the other hand, insofar as it teaches philosophers about the topics of necessary [arguments], it points out in a certain way the path of truth[41].

Hence the *Topics* promises to lay down the paths of invention (*inveniendi viae*[42]) for any kind of question, because the knowledge of the *Topics* serves dialecticians and orators insofar as they give competence in speech (*facultas dicendi*). But the same knowledge, insofar as it serves philosophers, points out in a certain way the path of truth (*via veritatis*).

Therefore, Boethius seems to have changed the object the *Topics* (i.e. *dialectica*) had into the order of Aristotle's logic al treatises (diagrams 2 and 4). This discipline doesn't deal anymore with the dialectical syllogism (*argumentatio verisimilis vel probabilis*), or in Ciceronian terms with the judgement of verisimiliar argumentations, but, according to Boethius, it regards only the invention of its principle, i.e. the *argumentum probabile* (« topicorum vero intentio est verisimilium argumentorum copiam demonstrare »), even though he wants to maintain the original role and fuction assigned by Aristotle himself to the *Topics*.

The reasons of this change must be sought in the reception of Aristotle's *Topics* into the Greek tradition, which is, for many respects, still obscure and has not been yet completely reconstructed by the scholars. What we know is that Boethius, as regards his Greek sources on the topics, certainly knew

a propositi operis consideratione seiunctum est, nisi quod interdum quidam sophistici loci exercendi gratia lectoribus adhibentur ».

41. Boethius's *De topicis differentiis*, p. 42 (*De top. diff.*, I, vii, 26, p. 19, 22-p. 20, 3 [PL 64, I, col. 1182C]) : « Quocirca topicorum pariter utilitas intentioque patefacta est. His enim et dicendi facultas et investigatio veritatis augetur. Nam quod dialecticos atque oratores locorum iuvat agnitio, orationi per inventionem copiam praestat ; quod vero necessariorum doctrinam locorum philosophis tradit, viam quodammodo veritatis illustrat ».

42. See *De top. diff.*, I, vii, 27-28, p. 20, 5-9 (PL 64, I, col. 1182CD) : « Magnum enim aliquid locorum consideratio pollicetur, scilicet inveniendi vias. Quod quidem hi, qui sunt huius rationis expertes soli prorsus ingenio deputant neque intelligunt quantum hac consideratione quaeratur, quae in artem redigit vim et potestatem naturae. Sed de his hactenus. Nunc de reliquis explicemus ». This is precisely the same function that Aristotle attributes to the *dialectica* : « for dialectics is a process of criticism wherein lies the path to the principles of all inquiries » (Aristoteles, *Topica*, I, 101b 3-4 : « ἐξεταστικὴ γὰρ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν τῶν μεθόδον ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει »).

Themistius's paraphrase to Aristotle's *Topics* and used it for interpreting and commenting Cicero's *Topics* and writing the *De topicis differentiis*[43]. Al though we know the content of this paraphase only through Boethius himself and through other authors belonging to the Arabic tradition of Aristotle's *Topics*, it is however clear that Themistius has identified the notion of τόπος with that of ἀξίωμα (in Boethius's Latin translation respectively *locus* and *maxima*) this latter understood in Aristotelian sense, i.e. as principle of a demonstrative syllogism[44].

Therefore, it is easy to suppose that Boethius's change of the object of Aristotle's *Topics* directly depends on his Greek sources.

6. Conclusion

In short, in Boethius's view the *Topics* is the foundational discipline for the dialectician, the rhetorician, and the philosopher, precisely because it is the only way to discover the starting points of all types of argumentation. Boethius arrives at this view through combining in a particularly ingenious and original way the division of logic and the sciences more generally descended from the Aristotelian and Ciceronian, the Greek and the Latin traditions. It is necessary to think of this endeavor as a mosaic composed of many pieces, because the combination of the two divisions of logic is only one stage of a much larger project, and the instruments used to carry out this plan are numerous. In his second commentary on the *Isagoge*, Boethius began to stress that this book is also indispensable in order to understand Cicero's *ratio disserendi*. As regards the art of the topics, he translated and commented on Aristotle's *Topics* and, after having commented also on Cicero's *Topics* he stressed the original axiomatic nature of Ciceronian *loci*, in order to bring out their dialectical value — a process completed in the third book of the *De topicis differentiis*, where the Ciceronian *loci* are presented as dialectical *loci*. Finally, after having shown the substantial agreement of Cicero's division of logic (*ratio disserendi*)

43. At the end of the second book of the *De topicis differentiis*, after having introduced the Greek division of *loci*, Boethius clearly states that he takes this division from Themistius. See *De top. diff.*, II, x, 1, p. 45, 15-17 (PL 64, II, col. 1194AB) : « Et Graeci quidem Themistii, diligentissimi scriptoris ac lucidi et omnia ad facilitatem intelligentiae revocantis, talis locorum videtur esse partitio ».

44. In the *De topicis differentiis* Boethius wants to show the substantial agreement between Themistius's Greek division of *loci* and Cicero's Latin division of *loci*. In this logical monograph it is possible to observe the original way in which he conceived the correspondance between the Greek-Themistian notions of *differentia maximae propositionis* and *maxima propositio* on the one hand, and the Latin-Ciceronian notions of *locus* and *argumentum* on the other hand. Cf. F. Magnano, « Conclusioni », in Ead., *Il 'De topicis differentis' di Severino Boezio*, p. 366-380.

with that directly attributed to Aristotle and called λογική, he also tried to show the agreement between Themistius's and Cicero's divisions of the topics, i.e. the Greek and the Latin traditions on the topics[45].

All these considerations allow us to conclude that in the fundamental reorganization of the entire logical material of antiquity made by Boethius, it is possible to discern his intention not only to rehabilitate the dialectical value of the topics, but also to return them to the centrality that they had in the authentic Aristotelian system. In this respect, Boethius does not simply repeat a neo-platonic thesis, because no neo-platonic philosopher gave, as far as we know, real attention to Aristotle's *Topics*. On the contrary, Boethius re-established their use, and this is one of the most important aspects of Boethius's own contribution to the development of logic. The importance of this cultural phenomenon was really enormous, since this division of logic, like this role of the topics, were the specific ways in which philosophers received and used them in the Middle Ages.

45. As regards Boethius's theory of *loci* in rhetoric an dialectical field cf. R. P. Mckeon, « Rhetoric in the Middle Ages », in *Speculum*, 17, 1942, p. 1-32 ; Id., « Methods of Rhetorical and Philosophical Invention and Judgment », in L. Wallach ed., *The Classical Tradition : Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca/New York, 1966 ; Id., « The Hellenistic and Roman Foundation of the Tradition of Aristotle in the West », in *Review of Metaphysic*, 32-4, 1979, p. 677-715 ; M. C. Leff, « Boethius and the History of Medieval Rhetoric », in *Central States Speech Journal*, 25, 1974, p. 135-141 ; Id., « The Logician's Rhetoric : Boethius' *De Differentiis Topicis*, book IV », in J. Murphy ed., *Medieval Eloquence : Studies in the Theory and Practise of Medieval Rhetoric*, Berkeley/Los Angeles/London, 1978, p. 3-24 ; Id., « The Topics of Argumentative Invention in Latin Rhetorical Theory from Cicero to Boethius », in *Rhetorica*, 1, 1983, p. 23-44 ; E. Stump, « Lo Sviluppo dei 'Loci' e il loro assorbimento nelle conseguenze », in *La Logica nel Medioevo*, p. 315-334 ; S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi : a Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, Leiden, 1981 ; Id., « The Theory of Loci in Antiquity and the Middle Ages », in K. Jacobi ed., *Argumentationstheorie : Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden/New York/Cologne, 1993, p. 14-39 ; A. Milanese, « Saggio di inventario dei manoscritti del *De topicis differentiis* di Boezio », in *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, 38, 1981, p. 480-504 ; N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the* Topics *in the Middle Ages* ; A. Hasnawi, « Topic and Analysis : The Arabic Tradition », in R. W. Sharples ed., *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot, 2001, p. 28-62 ; Id., « Taxinomie topique : la classification thémistéenne des lieux chez Boèce, Averroès et Abû al-Barakât al-Baghdâdî », in R. Arnzen and J. Thielmann eds., *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Leuven, 2004, p. 245-258 ; Id., « Boèce, Averroès et Abû al-Barakât al-Baghdâdî, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 17, 2007, p. 203-265 ; G. d'Onofrio, *Topica e sapere teologico nell'alto medioevo*, in J. Biard and F. M. Zini eds., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009, p. 141-170 ; F. Magnano, *Il 'De topicis differentis' di Severino Boezio*.

La logique en occident latin (*ca.* 780 – *ca.* 1150) : le programme des études et ses enjeux

John Marenbon

On a coutume de désigner la première époque de la logique médiévale, qui s'étend du temps d'Alcuin jusqu'au milieu du douzième siècle, comme « l'âge de la *logica vetus* ». Les pages qui suivent cherchent à démontrer que cette étiquette rétrospective, utile pour tracer le développement du cours universitaire de la logique (voir ci-dessous, section 4), est inopérante quand on cherche à comprendre le programme des études des logiciens du Haut Moyen Âge. Il convient plutôt de se tourner vers les origines antiques de la logique médiévale, où deux traditions peuvent être distinguées — une tradition romaine et une tradition boécienne (section 1). Si la tradition romaine a dominé les débuts de la logique médiévale (section 2), la tradition de Boèce a eu la suprématie de la fin du dixième jusqu'aux environs de 1150 (section 3). La logique telle qu'elle était pratiquée à la fin de cette période par Anselme, Abélard et leurs contemporains était cependant marquée par la rencontre de ces deux traditions. La dernière section de cet article cherche à dégager quelques uns des enjeux philosophiques du programme d'études évoqué dans les sections précédentes[1].

1. On trouve une histoire de la tradition antique latine de la logique et des développements jusqu'à 1100 dans le chapitre « The Latin Tradition of Logic to 1100 » que j'ai fait paraître dans D. M. Gabbay et J. Woods éd., *Handbook of the History of Logic*. II. *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam, 2008, p. 1-63. Bien que beaucoup d'idées et de renseignements présents dans cette discussion détaillée apparaissent dans le présent article, le but de de celui-ci est complètement différent. Il s'agit d'une présentation du *programme d'études* en logique durant le haut Moyen Âge ; j'ai analysé en outre beaucoup plus soigneusement ici le témoignage des manuscrits.

1. Les sources de la logique altomédiévale

Les logiciens médiévaux du monde latin ne pouvaient accéder à l'héritage antique qu'à travers les textes, originaux ou traduits, en latin. Ceux du Haut Moyen Âge ne font pas exception : même l'œuvre de Jean Scot Érigène, qui comprenait assez bien le grec et qui a traduit des œuvres du pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur, ne donne aucune indication d'une lecture des textes grecques de logique dans leur langue d'origine. Les médiévaux disposaient de deux sources principales pour la connaissance de la logique antique : d'une part une tradition « romaine » de manuels, d'ouvrages sommaires, de paraphrases et de traités qui remontent au premier logicien latin, Cicéron, et, d'autre part, les traductions et commentaires rédigés par Boèce.

La tradition romaine est issue de la logique aristotélicienne. On trouve sans doute ici et là des traces éparses de la logique stoïcienne, mais la façon dont Cicéron explique les indémontrables montre clairement que, dès son époque, les principes de la logique propositionnelle avaient été oubliés[2]. Il y avait cependant deux branches de cette tradition : l'une, qui remonte à Cicéron, adapte la logique d'Aristote aux besoins de la rhétorique. Dans ses *Topiques*, Cicéron enseigne, à l'instar d'Aristote dans le traité auquel il emprunte son titre, comment on peut découvrir les arguments en utilisant des lieux (*loci*). Cicéron simplifie cependant ces *loci*, qui sont réduits à une liste des relations (par exemple : genre, similitude, cause) susceptibles de suggérer au rhéteur l'argument qu'il recherche. Le successeur le plus important de la branche cicéronienne était Marius Victorin (*ca.* 280-365), un rhéteur qui s'est convertit au Christianisme dans la dernière période de sa vie. La liste des ses œuvres authentiques reste disputée, mais on sait qu'il a écrit un commentaire, aujourd'hui perdu, sur les *Topiques* de Cicéron, une traduction de l'*Isagoge* de Porphyre et un court traité *De definitionibus*, attribué pendant le Moyen Âge à Boèce[3]. Victorinus discutait de la logique en fonction sa profession de rhéteur : il concevait l'*Isagoge*, les *Catégories* et le *Peri hermeneias* comme des textes préparatoires aux *Topiques* cicéroniennes, et il voyait la valeur de la logique (en particulier, les topiques) dans son utilité pour les orateurs, avocats et poètes.

L'autre branche de la tradition romaine reste plus fidèle à Aristote. Elle se

2. Cicero, *Topica* 53-7 ; cf. W. Kneale et M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, p.179-81 et, pour toute l'histoire de l'oubli de la logique stoïcienne, voir A. Speca, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, Leyde/Boston/Cologne, 2001.
3. cf. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971. Cassiodore attribue à Victorin (*Institutiones* II, 18), probablement à tort, des traductions des *Catégories* et *Peri hermeneias* d'Aristote, ainsi qu'un commentaire sur ce dernier (cf. P. Hadot, *Victorinus*, p. 105-8).

compose de deux manuels destinés aux débutants, le *Peri hermeneias* d'Apulée (*ca.* 125 - *ca.* 171) et les *Categoriae decem*. Le texte d'Apulée présente, dans une terminologie parfois bizarre mais sans innovations doctrinales remarquables, la doctrine de deux œuvres d'Aristote : le *Peri hermeneias*, chapitres 1 - 8, et les *Premiers analytiques* (sans la syllogistique modale)[4]. On donne le titre « *Categoriae decem* » à un texte anonyme écrit par un disciple de Themistius pendant le quatrième siècle, qui offre une paraphrase élégante et claire des points doctrinaux principaux des *Catégories*[5].

Les auteurs encyclopédiques de l'antiquité tardive ont été des vecteurs de la tradition romaine au Moyen Âge. Le *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Martianus Capella (cinquième siècle), un prosimètre très répandu au Moyen Âge, traite de la logique en utilisant, parmi d'autres sources, Victorinus et le *Peri hermeneias* d'Apulée. Dans ses *Institutions* (II.3.1-18), Cassiodore (484/90 - 590) consacre quelques pages à un survol de la logique, où il mélange éléments boéciens et victorins. Dans ses *Etymologies* (II.25-31), écrites au début du septième siècle, Isidore décrit la logique en empruntant beaucoup à Cassiodore, mais en utilisant aussi Victorinus, les *Categoriae decem* et Martianus Capella.

Le travail de Boèce, traducteur et commentateur — dont la période d'activité va de *ca.* 504-9 jusqu'à *ca.* 523 - fournit en revanche aux lecteurs latins médiévaux à la fois des traductions très exactes de l'ensemble de l'*Organon* d'Aristote, à l'exception des *Seconds analytiques*, et un lien avec la logique aristotélicienne telle que l'on la pratiquait dans les écoles néoplatoniciennes de l'antiquité tardive[6]. Les commentaires aristotéliciens de Boèce, sans être de simples traductions des commentaires ou des scholies grecques, n'aspirent pas à l'originalité doctrinale[7]. Boèce voulait plutôt transmettre l'enseignement des maîtres néoplatoniciens, surtout Porphyre, qui cherchait en matière de logique à suivre Aristote[8]. Disciple des grecs,

4. Cf. D. Londey et C. Johanson, *The Logic of Apuleius*, Leyde/New York/Copenhague/Cologne, 1987.
5. Pour une édition du texte, voir Aristote *Categoriae vel Praedicamenta*, éd. L. Minio-Paluello, Bruges/Paris (*Aristoteles Latinus* I, 1-5), 1965, p. 129-75.
6. Pour un inventaire mis à jour des oeuvres de Boèce et des éditions, Cf. J. Magee et J. Marenbon, « Appendix ; Boethius's Works », in J. Marenbon éd., *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, 2009, p. 303-10.
7. Sur les sources des commentaires de Boèce, et la façon dont il les utilise, Cf. S. Ebbesen, « The Aristotelian Commentator », in J. Marenbon éd., *Cambridge Companion* (p. 34-55), p. 44-49.
8. Cf. J. Marenbon, *Boethius*, New York, 2003, p. 19-23, pour une présentation sommaire et une bibliographie sur le caractère péripatéticien de la logique porphyrienne et son influence sur Boèce. Les recherches de Riccardo Chiaradonna (par exemple « Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica*

Boèce n'échappait pas pourtant à l'influence de la tradition romaine. Il admirait beaucoup Cicéron, tandis qu'il voyait en Marius Victorinus un rival, qu'il critiquait souvent en essayant de le surpasser. Dans les dernières années de son travail en logique, Boèce s'est atelé aux topiques : il a très probablement écrit un commentaire sur les *Topiques* d'Aristote, aujourd'hui perdu, mais il a aussi rédigé un commentaire très fourni sur les *Topiques* de Cicéron, et une monographie, *De topicis differentiis*, où il fait la comparaison entre les schémas topiques de Cicéron et ceux de Themistius.

2. Les débuts de la logique médiévale — l'époque romaine (*ca.* 780 - *ca.* 980)

Si l'on met de côté les résumés dans les encyclopédies de Cassiodore et d'Isidore, la logique, devenue lettre morte en occident latin depuis Boèce, renaît à la cour de Charlemagne, dans les années 780 à 800. On ne sait avec certitude si le premier logicien médiéval était Théodulfe d'Orléans, reconnu aujourd'hui comme l'auteur des *Libri Carolini* — la réponse officielle des Carologiens aux conclusions du deuxième conseil de Nicée sur les images — ou si cet honneur doit être rendu à l'anglo-saxon Alcuin, maître de l'école du palais[9]. Malgré les accents divers que les deux écrivains mettent sur ce qu'ils lisaient — Théodulfe privilégiant la construction des arguments, Alcuin s'intéressant plutôt à leurs implications métaphysiques et théologiques — ils travaillaient tous les deux presqu'exclusivement avec les textes de la tradition romaine. Le manuel de logique d'Alcuin, le *De dialectica*, se compose en majorité d'extraits d'autres textes, un santon qui exprime l'esprit de son auteur par les passages qu'il choisit et la façon dont il les juxtapose. Ses sources principales sont les *Étymologies* d'Isidore, et les *Institutions* de Cassiodore (dans la deuxième rédaction qui comporte des

medievale, 18, 2007, p. 123-140) ont démontré pourtant qu'il ne faut pas méconnaitre la part du néoplatonisme dans la logique de Porphyre.

9. Si l'on suit les conclusions du grand spécialiste d'Alcuin, Donald Bullough (*Carolingian Renewal : sources and heritage*, Manchester/New York, 1991, p. 37 ; « Alcuin before Frankfort » in R. Berndt éd., *Das Frankfurter Konzil von 794 im Spannungsfeld von Kirche, Politik und Theologie*, Mayence, 1997 (p. 571-85), p. 581-2), on doit reconnaître l'antériorité de l'activité de Théodulfe comme logicien (Cf. J. Marenbon, « Alcuin, the Council of Frankfort and the Beginnings of Medieval Philosophy ») in R. Berndt éd., *Das Frankfurter Konzil*, p. 603-15 (reimprimé in J. Marenbon, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*), Aldershot/Burlington/Vermont, 2000 ; mais les datations de Bullough sont discutées par E. Bohn (*Candidus and the Continuity of Carolingian Intellectual* Life, PhD Thesis, University of Cambridge, 2004).

extraits du *De topicis differentiis* de Boèce[10]) et surtout les *Categoriae decem*[11] attribuées par Alcuin (et tous ses successeurs médiévaux) à Augustin[12]. Les extraits de ce dernier remplissent presque la moitié du traité, et en conséquence *De dialectica* suggère que, dans la logique, c'est la doctrine des catégories qui est de la plus haute importance. Dans le chapitre 4.23 des *Libri Carolini*, où, sous prétexte de rejeter une des positions du conseil, Théodulf fait étalage de sa compétence en logique, l'accent est plutôt mis sur les arguments syllogistiques, mais la source principale de Théodulf, le *Peri hermeneias* d'Apulée, est également issu de la tradition romaine. Le seul élément de la logique boécienne qu'il utilise est la première édition du commentaire sur le *Peri hermeneias*[13], laquelle, contrairement à tous les autres commentaires de Boèce, a été conçue comme une simple introduction au texte[14].

Le premier manuscrit latin de logique (Rome, Bibliothèque des Pères Maristes A. II. 1 ; maintenant ms. Vatican Pages 1) a été écrit avant la mort en 818 de son propriétaire, Leidrad, évêque de Lyon et ami d'Alcuin, qui a ajouté des variantes dans les marges. Cette collection confirme les données déjà connues sur le programme d'études carolingien. Elle contient l'*Isagoge*, les *Categoriae decem*, le *Peri hermeneias* d'Apulée, des extraits de la *De dialectica* d'Alcuin et le premier commentaire de Boèce sur le *Peri hermeneias* (*AL* iii : 2163)[15]. On trouve des manuscrits de logique du siècle suivant qui présentent de manière plus exclusive les textes de la tradition romaine. Les manuscrits Berlin Phillipps 176, s. x (*AL* iii : 2090) et Orléans 263, s. x-xi (*AL* iii : 2054) ne

10. Cf. A. Van de Vyver, « Les étapes du développement philosophique au haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 8, 1929 (p. 425-52), p. 431.
11. Cf. P. Lehmann, « Cassiodorstudien VIII : Cassiodor-Isidor-Beda-Alchuine », *Philologus*, 74 1917, p. 357-83 ; pour sa façon d'utiliser les sources, voir J. Marenbon, « Alcuin ».
12. Alcuin a écrit un poème dédicatoire à Charlemagne, qui préface les *Categoriae decem* dans les manuscrits médiévaux (*Aristoteles Latinus* 1.1-5, p. lxxxvii).
13. Il est possible, selon Bullough (*Alcuin : achievement and reputation, being part of the Ford lectures delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leyde, 2004, p. 404) qu'Alcuin utilise aussi ce commentaire dans le *De dialectica* ; En revanche, C. H. Kneepkens (« Some Notes on Alcuin's *De perehermeniis* with an Edition of the Text», in L. A. J. R. Houwen et A. A. MacDonald éd., *Alcuin of York. Scholar at the Carolingian Court*, Groningen, 1998, p. 81-112), conclut qu'Alcuin ne connaissait pas ce texte.
14. Boèce a écrit, apparemment en même temps, ce commentaire introductif, et la deuxième édition du commentaire sur le *Peri hermeneias*, où il discute longuement des problèmes philosophiques soulevés par le texte d'Aristote.
15. Je ne donne que les oeuvres de logique. Pour les manuscrits recensés dans *Aristoteles Latinus*, je donne le numéro de référence, précédé par l'indication du tome où l'on trouve la description : — i = *Codices - pars prior*, éd. G. Lacombe, Bruges/Paris, 1937 ; ii = *Codices - pars posterior*, éd. G. Lacombe, Cambridge, 1955 ; iii = *Codices - supplementa altera*, éd. L. Minio-Paluello, Bruges/Paris, 1961.

contiennent par exemple ni l'*Isagoge*, ni les *Catégorie*s, ni le *Peri hermeneias* ni un commentaire de Boèce. Le cours se fonde sur les extraits d'œuvres encyclopédiques et, pour le manuscrit Orléans 263, les *Categoriae Decem*. Les manuscrits Paris BnF 7730, s. ix-x (*AL* iii : 2068, voir ci-dessous) et Bamberg Phil. 1, s. ix-x (*AL* iii : 2088) ajoutent un texte, sans gloses, de l'*Isagoge*[16].

Durant les neuvième et dixième siècles, le traité des *Categoriae decem* constitue le cœur de l'enseignement de la logique. Jean Scot Érigène construit le premier livre de son chef-d'œuvre, le *Périphyseon* (dans les années 860), comme un commentaire à la paraphrase pseudo-augustinienne[17]. Les sectateurs de Jean Scot et leurs contemporains commencent à composer des gloses marginales aux manuscrits de la paraphrase : pendant deux siècles, elles sont recopiées, modifiées, prolongées ou abrégées — une activité qui montre l'étude assidue des *Categoriae decem* pendant cette période[18]. De la fin du dixième siècle jusqu'au douzième, on utilise beaucoup comme manuel des arts libéraux le *De nuptiis* de Martianus Capella, où les livres 4, et 5 (en partie) enseignent la logique selon la tradition romaine. Les annotations marginales dans beaucoup des manuscrits — dont quelques-unes remontent probablement à Jean Scot lui-même — témoignent du rôle de cette présentation de la logique dans le programme scolaire[19].

Les cours de logique des neuvième et dixième siècles comprenaient également deux textes qui appartiennent, pour ainsi dire, aux deux traditions, romaine et boécienne. On a déjà fait mention de la présence dans quelques manuscrits de l'*Isagoge* de Porphyre — bien qu'il ait été traduit par Victorinus c'est la version Boécienne qui est normalement utilisé ; dans quelques uns de ces manuscrits, le texte recevait des gloses qui utilisait les deux commentaires de Boèce[20]. Si Jean Scot ne cite pas l'*Isagoge*, l'arbre de Porphyre (connu directement ou seulement par l'intermédiaire de Maxime le Confesseur) reste une des sources principales de la métaphysique de l'Érigène[21]. On lisait

16. Cf. A. Van de Vyver, « Les étapes », p. 438-9.

17. Voir ci-dessous, Section 5.

18. Voir J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981, p. 173-83.

19. Voir (pour les textes) *Tutti i commenti a Marziano Capella. Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e Anonimi*, éd. I. Ramelli, Milan, 2006 ; et C. Leonardi, « I Codici di Marziano Capella », *Aevum*, 33, 1959, p. 443-89 ; *Aevum*, 34, 1960, p. 1-99, p. 411-524.

20. Cf. J. Marenbon, « Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical texts, Before *ca.* 1150 A.D. », in C. Burnett éd., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts : the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, 1993 p. 77-127 (réimprimé avec supplément dans J. Marenbon, *Aristotelian Logic*, p. 99, p. 130 (du supplément)).

21. Cf. C. Erismann, « *Processio id est multiplicatio.* L'influence latine de l'ontologie de Porphyrye : le cas de Jean Scot Érigène», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 88, 2004, p. 401-59 ; *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen*

également les *Topiques* de Cicéron avec le commentaire boécien : les deux textes sont copiés ensemble dans quelques recueils de logique de l'époque de l'Érigène et de ses devanciers[22], et Jean Scot lui-même connaissait très probablement ce commentaire[23]. D'autre part, il faut souligner que les *Catégories* et le *Peri hermeneias* d'Aristote, ainsi que les commentaires de Boèce sur ces textes et sur l'*Isagoge* n'étaient pas complètement inconnu à cette période — mais ils semblent avoir été absents, ou au mieux, aux marges du programme des études[24].

3. L'époque boécienne (*ca.* 980 – *ca.* 1135)

L. Minio-Paluello a donné comme sous-titre à son étude fondamentale sur le programme de la logique entre *ca* 980 et le début du douzième siècle : *la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio*[25]. Cette tripartition des époques dans la logique médiévale et ses rapports avec les sources antiques — la première étant consituées par les deux siècles avant 980,

Âge, Paris, 2011, Chap. 4 ; J. Zachhuber, « Das Universalienprobleme bei den griechischen Kirchenvätern und im frühen Mittelalter », *Millenium*,2, 2005, p. 137-74.

22. Cf. par exemple Leyde Voss. lat. fol. 70, s. x (*AL* iii : 148) - avec le *Peri hermeneias* d'Aristote, le premier commentaire de Boèce sur ce texte et les *Categoriae decem* ; Paris BnF 12957, s. ix (*AL* iii : 2071) avec le second commentaire de Boèce sur l'*Isagoge*. On trouve aussi les deux textes (Cicéron et le commentaire de Boèce) seuls, constituant un livre entier (par exemple dans le manuscrit Oxford Merton College 309, s. x). Il y a également une transmission des *Topiques* de Cicéron avec ses œuvres philosophiques.
23. Le commentaire est la seule source vraisemblable pour son analyse des enthymèmes : voir J. Marenbon, « The Latin Tradition », p. 30.
24. Prenons quelques exemples : un des rares (3 ou 4) manuscrits datés d'avant la fin du dixième siècle, qui contient les *Catégories* d'Aristote (et pas seulement la paraphrase), le manuscrit Leningrad F. V. Class lat. 7, comporte quelques gloses, mais elles utilisent parfois les *Categoriae decem* comme source (Cf. L. Minio-Paluello, « Nuovi impulsi allo studio della logica : la seconda fase della riscoperta di Aristotele e Boezio »), in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, Spoleto, 1972, (p. 743-66), p. 754 ; J. Marenbon, « Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De interpretatione* before Abelard », in J. Fried éd. *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, Munich, 1997, p. 21-49 (réimpr. in J. Marenbon, *Aristotelian Logic*, p. 26, p. 29) ; pour le commentaire de Boèce sur les *Catégories*, il existe un manuscrit du 9e siècle, un du 10e siècle (et deux de la fin de ce siècle) ; quelques rares glosateurs des *Categoriae decem* l'ont utilisé (Cf. J. Marenbon, « Glosses », p. 28-9). Il y a au moins 6 manuscrits du neuvième ou du dixième siècle du second commentaire sur l'*Isagoge*, et un manuscrit du premier ; les deux commentaires ont été utilisés par les commentateurs (Cf. J. Marenbon, *From the Circle*, p. 18). Au moins 8 copies du *Peri hermeneias* datent du neuvième ou du dixième siècle, 3 manuscrits du second commentaire et 7 du premier commentaire (cf. *Aristoteles Latinus* II.1-2, *De interpretatione*), éd. L. Minio-Paluello, Bruges/Paris, 1965, p. xii - xxxiii ; J. Isaac, *Le Peri hermeneias en Occident. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris, 1953, p. 36.
25. L. Minio-Paluello, « Nuovi impulsi ».

et la troisième la période étant celle dans laquelle la *logica nova* devient progressivement un élément important dans l'enseignement — est tout à fait convaincante. En revanche, on peut individualiser plus nettement les différences qui se marquent entre les trois époques en renonçant au terme global de « redécouverte d'Aristote et Boèce ». Si, comme on a essayé de démontrer, la première époque se distingue par la prépondérance d'une logique romaine, la deuxième se caractérise comme la période de la logique boécienne, parce que c'était à travers Boèce — commentateur et auteur des monographies, ainsi que traducteur — que la logique aristotélicienne se faisait connaître.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, la transition de l'époque romaine à l'époque boécïenne n'était pas abrupte. Elle était marquée par trois phénomènes : (i) l'introduction dans le programme d'études des manuels boéciens ; (ii) l'étude assidue des traductions boéciennes des *Catégories* et du *Peri hermeneias* d'Aristote, avec les commentaires boéciens (la voie vers cette étude de l'*Isagoge* avait déjà été tracée par les glosateurs de la période précédente) ; (iii) l'abandon progressif des textes propres à la tradition romaine.

Si l'on peut situer le premier phénomène assez précisément dans les années 970-90, les deux autres se sont déroulés sur presque cent cinquante ans, des années 950 jusqu'aux environ de 1100.

Avant d'examiner de plus près chacun d'eux, nous pouvons tirer profit d'une comparaison de deux passages capitaux, qui éclaire l'ensemble de ces phénomènes ; nous devons également prendre en compte les manuscrits de logique du douzième siècle pour confirmer ce que l'on apprend de ces deux passages. Au troisième livre de son *Historia*, Richer expose le programme d'études suivi par Gerbert d'Aurillac, quand il enseignait à Reims pendant les années 970 et 980 : -

> Inprimis enim <G1a> Porphirii ysagogas id est introductiones secundum Uictorini rhethoris translationem, inde <G1b> easdem secundum Manlium explanavit, <G2> Cathegoriarum, id est predicamentorum, librum Aristotelis consequenter enucleans. <G3> Periermeneias vero, id est de interpretatione, librum, cuius laboris sit, aptissime monstravit. Inde etiam <G4> topica, id est argumentorum sedes, a Tullio de Greco in Latinum translata, et a Manlio consule <G5> sex commentariorum libris dilucidata, suis auditoribus initimavit[26]. Necnon et <G6> quatuor

26. Dans son édition, H. Hoffmann met ici la rubrique marginale « Quid provehendis rhethoricis providerit » ; mais il faut la placer à la fin du passage que je cite, parce que jusqu'ici on parle des textes de logique, tandis que la prochaine phrase commence, « Post quorum laborem, cum ad rhetoricam suos provehere vellet … ».

> de topicis differentiis libros, <G7> de sillogismis cathegoricis duos, <G8> de ypotheticis tres, <G9> diffinitionumque librum unum, <G10> divisonum aeque unum, utiliter legit et expressit[27].

Dans sa *Dialectica*, achevée *ca.* 1115 et commencée peut-être cinq ou sept ans plus tôt, Abélard expose le programme des études tel qu'il était enseigné dans les écoles de logique de cette période : -

> Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum, <A1> Praedicamentorum scilicet et <A2> Periermenias libro<s>, usus adhuc Latinorum cognouit ; <A3> Porphyrii uero unum, qui uidelicet de quinque uocibus conscriptus, (genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente), introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta ; Boethii autem quattuor in consuetudinem duximus, <A4> Librum uidelicet Diuisionum et <A5> Topicorum cum Syllogismis tam <A6> Categoricis quam <A7> Hypotheticis.

Les deux listes se ressemblent beaucoup, et les textes qu'elles partagent constituaient le noyau central d'un cours de logique enseigné du temps de Gerbert (qui était vraiment un pionnier) jusqu'à environ 1140-50 : l'*Isagoge* de Porphyre (G1b/A3), les *Catégories* (G2/A1) et *Peri hermeneias* (G3/A2) d'Aristote — les trois dans les traductions de Boèce ; puis les monographies de Boèce lui-même : le *De syllogismo categorico* (G7/A6)[28] et le *De syllogismo hypothetico* (G8/A7), le *De divisione* (G10/A4) et le *De differentiis topicis* (G6/A5). Notons l'absence des textes de la tradition romaine — les *Categoriae Decem* et le *Peri hermeneias* d'Apulée, par exemple. En revanche, dans la liste de Richer on trouve encore deux témoins de cette tradition — le *De definitionibus* (de Marius Victorinus, mais attribué à Boèce comme nous allons le voir) et le commentaire de Boèce sur les *Topiques* de Cicéron, lesquels ont été relégués aux marges de l'enseignement à l'époque d'Abélard.

Au témoignage de la liste d'Abélard on peut ajouter celui des manuscrits. Les collections de textes de logique du douzième siècle comprennent normalement les *Catégories* et le *Peri hermeneias* et très souvent l' *Isagoge*. De temps en temps, la sélection se limite à ces trois œuvres (par exemple dans le manuscit Erlangen 191 (*AL* i - 909)) ; normalement, il y a aussi quelques unes des quatre monographies de Boèce, et même toutes, comme c'est le cas dans le manuscrit Leyde BPL 1925 (s. xii-xiii) (*AL* i - 146), qui ajoute *De topicis*

27. Richerus, *Historiae* III.46-7, (éd. H. Hoffmann), Hannover, 2000, p. 193, l. 15 - 194, l. 9.

28. Pour l'autre texte de Boèce sur les syllogismes catégoriques, l'*Introductio ad syllogismos categoricos*, voir ci-dessous, n. 31 et 32.

differentiis et *De divisione*. Le manuscrit Padoue, bib. univ. 1688 (s. xii ex.) (*AL* ii - 1526) ajoute le *De topicis differentiis* et le *De syllogismo categorico* (l'*Isagoge*, quant à lui, manque). Le manuscrit Darmstadt Bibl. Hassiaca 2281 (*AL* i - 848) contient les sept textes du programme décrit par Abélard, tandis que dans le manuscrit Florence, Bibl. Laurenziana, S. Marci 125 (*AL* ii - 1387) seul l'*Isagoge* est absent. Il y a aussi des collections très compréhensives, tel le manuscrit Londres, Lambeth Palace 339 (*AL* i, iii : 287) qui contient les sept textes standards et ajoutent les *Topiques* de Cicéron et le *De definitionibus*. Quelques manuscrits mélangent aux textes d'Aristote, Porphyre et Boèce les commentaires de Boèce — le manuscrit Saint Gall 817 (*AL* ii - 1161) juxtapose par exemple les *Catégories* et le commentaire de Boèce, le *Peri hermeneias* et le premier commentaire de Boèce, tandis que le manuscrit *Vienne* 2269 (s. xii in.) (*AL* iii - 2024), comprend le *Peri hermeneias*, les quatre monographies de Boèce, le *De definitionibus*, la *Dialectica* d'Alcuin, et les deux éditions des commentaires de Boèce sur l'*Isagoge* et le *Peri hermeneias*. Il y a en outre des manuscrits qui se ne comportent pas de textes de logique, mais des commentaires contemporains sur ces textes. Parmi les collections les plus riches, on peut pentionner le manuscrit Paris BnF lat 13368 et le manuscrit Orléans Bib. mun. 266 : le manuscrit parisien contient trois commentaires sur l'*Isagoge*, quatre sur les *Catégories*, trois sur le *Peri hermeneias*, deux sur la *De divisione*, un sur *De topicis differentiis*et des notes sur les syllogismes catégoriques et hypothétiques[29]. Le manuscrit d'Orléans est un mélange de commentaires complets, de fragments des commentaires, de notes et de petits traités, dont deux se rapportent à l'*Isagoge*, cinq au *Peri hermeneias*, cinq au *De topicis differentiis*, trois au *De divisione*, deux au *De syllogismo categorico*, deux au *De syllogismo hypothetico*[30].

On ne doit pas prétendre établir des conclusions scientifiques fermes en se fondant sur une sélection de manuscrits telle qu'on l'a présentée ci-dessus. Ce témoignage tend cependant à confirmer que la liste donnée par Abélard dans la *Dialectica* donne la liste des sept textes qui formaient vraiment la base de l'enseignement, et indique que, parmi ceux-ci, les *Catégories* et le *Peri hermeneias* avaient la faveur. Revenons à présent à l'étude détaillée des trois phénomènes qui marquent cette période boécienne.

29. Cf. J. Marenbon, « Medieval Latin Commentaries », p. 94.

30. Cf. L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies* II. *Abaelardiana inedita*, Rome, 1958, p. xli - xlvi.

(i) L'introduction des manuels boéciens

Le manuscrit le plus ancien des traités de logique de Boèce (MS Orléans bib. mun. 267 et Paris BnF n. acq. lat. 1611), écrit à Fleury à fin du douzième siècle dérive probablement d'une collection rassemblées à Constantinople dans les années 520. Avec la découverte (ou l'arrivé de Byzance) de ce corpus, les traités boéciens ont rapidement pris une place dans le programme des études de logique, place qu'ils vont conserver jusqu'à la fin du douzième siècle, ou même plus tard. Le corpus contient : le *De differentiis topicis*, le *De divisione*, le *De syllogismo categorico, l'Introductio ad syllogismos cathegoricos, le De syllogismo hypothetico, et le De definitionibus*[31]. On remarque facilement que tous ces textes, à l'exception de deux d'entre eux, appartiennent au noyau central de la logique de la période boécienne, où les listes de Gerbert et d'Abélard coïncident. Les deux exceptions sont l'*Introductio ad syllogismos categoricos* et le *De definitionibus*. L'*Introductio* était recopiée assez souvent avec le *De syllogismo categorico*, mais il ne semble pas qu'elle soit jamais entrée dans le programme des études[32].

(ii) L'etude des *Catégories* et du *Peri hermeneias*

Comme Lorenzo Minio-Paluello l' a montré, une version de la traduction boécienne des *Catégories* a progressivement remplacé les *Categoriae Decem* à titre de texte de référence pour la doctrine des catégories dès la fin du dixième siècle[33] Alors que le nombre des manuscrits de cette traduction produits avant 1000 se limite à trois ou quatre, les bibliothèques conservent vingt-cinq exemplaires du onzième siècle (contre six des *Categoriae decem* pour ce même siècle)[34]. C'est ce texte qu'enseignait Gerbert (G2), et que Notker de Saint-Gall

31. Pour les deux traités sur les syllogismes catégoriques, j'utilise les titres que l'on trouve dans l'édition de Migne (*Patrologia Latina* 64) et qui sont devenus traditionnels — les éditions critiques récentes les utilisent encore (Boethius, *De syllogismo categorico, Introductio ad syllogismos categoricos*, éd. C. Thomsen Thörnqvist, Gothenburg, 2008). Mais il faut observer que dans les manuscrits l'*Introductio* s'appellent d'ordinaire « *Antepraedicamenta* », tandis que *De syllogismo categorico* est intitulé « *Introductio ad syllogismos categoricos* » !
32. L'*Introductio* accompagne *De syllogismo categorico* dans 19 des *ca.* 50 manuscrits de ce texte ; les seuls manuscrits où il n'est pas été copié avec *De syllogismo categorico* sont des fragments : Cf. C. Thomsen Thörnqvist éd. *Introductio*, p. xxiii-xxxiii ; *De syllogismo categorico*, p. lii.
33. L. Minio-Paluello, « Note sull'Aristotele latino medioevale - XV », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 54, 1962, p. 137-47 ; réimprimé dans L. Minio-Paluello, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, p. 448-58. Minio-Paluello distingue deux versions de la traduction boécienne : une version authentique (préservée dans quelques manuscrits), et une version composite (beaucoup plus répandue) : voir *Aristoteles Latinus* I, 1-5, p. xii - xxii.
34. Voir L. Minio-Paluello, « Nuovi impulsi», p. 754-5.

choisit pour le traduire en allemand. Au onzième siècle, les arguments de Bérenger de Tours pour soutenir sa doctrine hétérodoxe de l'eucharistie montrent très clairement l'influence des *Catégories* aristotéliciennes[35]. En ce qui concerne le *Peri hermeneias*, l'essor de la tradition manuscrite est moins marqué, mais la discussion de l'omnipotence divine de Pierre Damien au milieu du siècle, et quelques décennies plus tard, le traitement de la prescience divine par Anselme de Cantorbéry manifestent d'une assimilation de ce texte difficile[36]. On commençait aussi à étudier de plus près les commentaires boéciens — le plus long et le plus profond d'entre eux, le deuxième commentaire sur le *Peri hermeneias* n'est préservé que dans trois manuscrits, sont datés d'avant 1000, mais il y en a huit du onzième siècle. Malgré ces indices, on peut dire qu'il faut attendre les premiers commentaires continus pour que les logiciens médiévaux se mettaient vraiment à rechercher toutes les implications de l'interprétation boécienne. Ces commentaires (sur l'*Isagoge*, les *Catégories* et le *Peri hermeneias*), dont on a recensé plus de 100, se trouvent exclusivement dans des manuscrits du douzième siècle, mais il se peut que, dans leur formes originelle, quelques uns datent de la période 1050-1100[37].

(iii) La caducité progressive du programme romain

Si l'on fait la comparaison entre un recueil de logique de l'ère romaine, Paris BnF lat 7730, un recueil de transition, Bern Burgerbibl. 300, et le contenu des collections du douzième siècle recensées ci-dessus, on voit très clairement comment les textes standards des neuvième et dixième siècles co-existaient avec les nouveaux venus, pour disparaître graduellement (seuls les textes de logique sont mentionnés dans la liste ci-dessous) :

Paris BnF lat 7730 (*AL* iii : 2068), s. ix-x : Augustin, *De Dialectica* ; Porphyre, *Isagoge* ; Alcuin, *De dialectica* (extraits) ; *Categoriae Decem* ; Apulée, *Peri hermeneias.*

Bern Burgerbibl. 300 (*AL* iii : 2120), s. xi : Boèce, *De topicis differentiis* , *De divisione*, *Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo categorico,*

35. Voir T. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century* (*Studien und Texte zur Geistegeschichte des Mittelalters* 54), Leyde/New York/Cologne, 1996, p. 77-118.
36. Voir J. Isaac, *Le Peri hermeneias en Occident*, p. 35-50.
37. Voir J. Marenbon, « Logic at the Turn of the Twelfth Century» in D. M. Gabbay et J. Woods éd., *Handbook*, p. 65-81 (p. 68-70) - un survol vraiment superficiel — et J. Marenbon, « Logic at the Turn of the Twelfth Century - a synthesis » in I. Rosier-Catach éd., *Arts du langage et théologie aux confins des* xi^e^ xii^e^ *siècles. Textes, maîtres débats* , Tunhout , 2011 (p. 181 - 217), p. 198-9.

De syllogismis hypotheticis ; Apulée, *Peri hermeneias* ; *Categoriae decem* ; [Victorinus] *De definitionibus.*

Dès le milieu du dixième siècle, les logiciens ne s'intéressaient plus ni aux présentations encyclopédiques que leurs prédécesseurs avaient tant exploitées, ni aux *Categoriae Decem.* Bien que trois manuscrits de l'œuvre pseudo-augustinienne du onzième siècle contiennent des versions assez compréhensives de la glose marginale, le texte et les gloses sont copiés par la même main — ce qui suggère que la paraphrase n'était plus utilisé comme un texte pédagogique[38] ; d'ailleurs on ne compte que 6 manuscrits au total de la paraphrase pour ce siècle, contre une bonne vingtaine des *Catégories* elles-mêmes[39]. En ce qui concerne la syllogistique, les deux traités (*ca.* 970-85) d'Abbon de Fleury — l'un sur les syllogismes catégoriques, l'autre sur les syllogismes hypothétiques — témoignent très clairement du moment où s'effectue la transition. Abbon met côte à côte la syllogistique catégorique de Boèce et celle d'Apulée, et il ajoute à la doctrine boécienne du syllogisme hypothétique une liste de sept règles qui semble dériver de la tradition romaine[40].

Le commentaire de Boèce aux *Topiques* de Cicéron reste encore au douzième siècle un texte utile aux logiciens, mais — comme indique la liste abélardienne — il ne figure plus parmi les textes de premier plan, ceux qu'on lisait et commentait dans les écoles. Le *De topicis differentiis* est beaucoup plus court et systématique, et il n'est pas alourdi, comme le commentaire, par des exemples juridiques qui, déjà à l'époque de Boèce, était périmés. Alors qu'il peut que le commentaire sur les *Topiques* de Cicéron excerce une influence majeure sur la pensée d'Anselme, quelques décennies plus tard, dans la *Dialectica* d'Abélard, il n'y a que deux citations avérées du commentaire, qu'il faut comparer avec une centaine de références ou citations du traité *De differentiis topicis*[41].

Le cas du traité *De definitionibus* — une oeuvre de Victorinus, mais attribuée au moyen âge à Boèce — semble bouleverser tout ce que l'on a dit sur l'époque « romaine » et l'époque « boécienne ». Il appartient, sans aucun doute, à la tradition romaine, mais il a été transmis avec les monographies de Boèce ; on ne l'a donc connu qu'après la fin de l'époque

38. Cf. J. Marenbon, *From the Circle*, p. 178.
39. Cf. L. Minio-Paluello, « Nuovi impulsi », p. 755.
40. Cf. Abbo Floriacensis, *De syllogismis hypotheticis*, éd. F. Schupp (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 56*), Leyde/New York/Cologne, 1997, p. 100-1 : Schupp croit qu'il s'agit d'une source inconnue par ailleurs.
41. L'idée d'une influence du commentaire sur Anselme a été avancée par P. Boschung, *From a Topical Point of View. Dialectic in Anselm of Canterbury's 'De Grammatico'* (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 90*), Leyde/Boston, 2006.

« romaine ». C'est pourtant l'exception qui démontre la règle, car les logiciens des onzième et douzième siècles négligeaient ce texte, en dépit de l'attribution à Boèce. Gerbert l'a enseigné à Reims (G9), mais il est absent de la liste qu'Abélard fournit ; bien qu'il consacre une section de sa *Dialectica* aux définitions, la trame de sa discussion est tout à fait différente de celle de la *De definitionibus* — c'est plutôt *De divisone* auquel il se réfère. Il est en outre probable qu'il ne cite pas du tout le *De definitionibus* dans ce texte[42]. S'il connaissait ce traité, il l'évitait donc[43].

4. La *logica nova* et la *logica vetus*

Peut-on en conclure que, durant ce demi-siècle d'or pour la logique que furent les années 1100 à 1150, les logiciens se bornaient à un programme constitué par les sept textes de Porphyre, d'Aristote et de Boèce identifiés par Abélard, avec un coup d'œil ponctuel au commentaire de Boèce sur les *Topiques* de Cicéron et sur le *De definitionibus* ? Les faits sont un peu plus complexes. Trois des quatre textes de la *logica nova* — les autres œuvres de l'*Organon* — étaient connus, au moins en partie, avant 1150. Irène Catach-Rosier a noté il y a vingt-cinq ans ce qu'elle a appelé à raison « une surprenante citation » des *Topiques* d'*Aristote* dans la *Dialectica* de Garlandus, que l'on date aujourd'hui au début du douzième siècle (mais une datation de deux ou trois décennies plus tôt ou plus tard reste possible)[44]. Abélard connaissait — même au début de sa carrière (la période de sa *Dialectica*) — au moins les chapitres 1 à 7 des *Premiers analytiques*, puisqu'il qu'il se réfère à ce texte et le cite[45].

42. Dans son édition de la *Dialectica* d'Abélard, L. M. De Rijk signale un passage où, selon lui, Abélard cite le *De definitionibus* (*Patrologia latina* 64, 907C ; éd. A. Pronay, Frankfurt, 1997 , p. 78 (28), 14) : « Per expressionem vero causae … descriptiones, ut ea que Victorinus diei aptavit hoc modo : *'dies est sol lucens super terram'* » (*Dialectica*, p. 585, 27-30). Mais cette référence doit être mise en doute, quand on se rappelle qu'au Moyen Âge on n'attribuait pas le *De definitionibus* à Victorinus, mais à Boèce. Tout semble cependant très bien s'expliquer quand on regarde le résumé des idées de Victorinus sur la définition donné par Boèce dans son commentaire sur les *Topiques* de Cicéron, où il dit (*Patrologia latina* 64, 100B) : « Causa quoque solet efficere definitionem, ut cum dicimus : 'Quid est dies ?' respondetur : 'Sol super terram' ».
43. Les spécialistes n'ont jusqu'ici pas trouvé un seul commentaire au *De definitionibus*, au contraire des nombreux commentaires aux sept traités dont Abélard a fait la liste.
44. « Note sur une surprenante citation des *Topiques* d'Aristote au XI^e^ siècle », *Bulletin de philosophie médiévale*, 28, 1986, p. 178-84. C. Martin est en train de faire des recherches intéressantes sur cette citation et la traduction qu'elle utilise.
45. Voir *Aristoteles Latinus* III.1-4 *Analytica priora*, éd. L. Minio-Paluello, Bruges/Paris 1962, « Testimonia », p. 433-6. C. Martin, « 'They had added not a single tiny proposition' : The reception of the *Prior* Analytics in the first half of the twelfth century » in M. Cameron et J. Marenbon éd., *Aristotelian Logic East and West, 500 - 1500 : 'On Interpretation' and*

De plus, si l'on accepte l'argument convaincant de Lorenzo Minio-Paluello, qui explique l'introduction de la terminologie du *syllogismi incisi* par un passage mal compris des *Premiers analytiques*, d'autres écrivains (Guillaume de Conches, Joscelin de Soissons, par exemple) ont été influencés, directement ou indirectement par ce texte dans les deux décennies qui ont suivi[46].

Quant aux *Réfutations sophistiques*, selon un commentateur du milieu douzième siècle, Abélard avait déclaré qu'il avait « lu et relu » ce texte[47]. Le commentateur nous rapporte également l'avis du rival et critique d'Abélard, Albéric de Paris, selon lequel Abélard n'a pas cependant réussi à comprendre le traité. On pourrait donc être tenté de conclure que la connaissance qu'Abélard avait des *Réfutations sophistiques*n'était que très superficielle, en particulier si l'on sait qu'il n'y a chez Abélard que deux références à ce texte, toutes les deux dans la même partie de son commentaire sur le *Peri hermeneias* (*ca.* 1118-19)[48]. Il faut cependant mentionner au moins une utilisation supplémentaire — dans le commentaire au *De topicis differentiis* (qui date quasiment de la même période) , où Abélard donne, parmi les divisions des arguments, les arguments « *temptativa* » — un terme technique qu'il n'a pas pu trouver en dehors des *Réfutations sophistiques*[49]. Ce traité est cependant resté aux marges de l'enseignement d'Abélard et ses contemporains : ce n'était que dans les années 1140 et 1150 qu'il s'est rattaché progressivement au programme normal des études[50].

Durant la deuxième moitié du douzième siècle, les logiciens ont continué à s'intéresser aux *Réfutations sophistiques;* l'étude des *Premiers analytiques*

'Prior Analytics' in two traditions , *Vivarium*, 48, 1-2 (2010), p. 159-92 ; S. Ebbesen, « The *Prior Analytics* in the Latin West : 12th-13th centuries » in *Aristotelian Logic*, *East and West* (p. 96-133), p. 96-101.

46. Voir L. Minio-Paluello, « Note sull'Aristotele latino medievale. VIII. I « Primi Analitici » : La redazione carnutense usata sa Abelardo e la « vulgata » con scoli tradotti dal Greco », *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 46, 1954, p. 211-23 ; réimpr. in L. Minio-Paluello, *Opuscula*, (p. 229-41), p. 235-6, et Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, éd. L. Nauta (*Corpus Christianorum continuatio mediaeualis* 158), Turnhout, 1999, p. lxviii-lxx ; voir également L. Minio-Paluello, *Analytica priora*, « Testimonia », p. 436-42.

47. Voir L. M. de Rijk, *Logica Modernorum* I, Assen, 1962, p. 620

48. Voir L. Minio-Paluello, *Twelfth-century Logic*, p. 13, 17 ; 30, 29-30 ; *Glossae super Peri Hermeneias*, éd. K. Jacobi et C. Strub (*Corpus Christianorum continuatio mediaeualis* 206), Turnhout, 2010, p. 401, 251-2 ; p. 418, 656.

49. Voir Commentaire aux *Topica* dans *Pietro Abelardo. Scritti di logica*, éd. M. Dal Pra , Florence, 1969², p. 316 : « ... haec quadrifaria distinctio argumentorum facta est : demonstratiuam, scilicet logicam ; dialecticam ; temptatiuam, sophisticam ... » ; Aristote, *Sophistici Elenchi* (165b4-7), tr. Boèce : « ... temptativae <disputationes> vero quae ex his quae videntur respondenti et necessarium est scire ei qui simulat habere scientiam. »

50. Voir S. Ebbesen, « Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries », in C. Burnett, *Glosses and Commentaries*, p. 129-77 ; Appendix - p. 148-73.

dans leur intégralité a commencé ; le texte des *Topiques* d'Aristote est passé dans les mains de quelques érudits, parmi lesquels Jean de Salisbury. Les *Seconds analytiques* ne sont entrés dans le programme des études qu'au treizième siècle. Ces œuvres d'Aristote (*Réfutations sophistiques*, *Topiques*, les deux *Analytiques*) constituaient ce qu'on appelle la *logica nova*. Cette « logique nouvelle » n'a nullement remplacé la vieille logique, mais la *logica vetus* qui figure dans les cours et manuscrits universitaires des treizième, quatorzième et quinzième siècles ne correspond pas exactement au programme de l'époque boécienne. Les traités de Boèce sur les syllogismes catégoriques et hypothétiques en sont absents, et les deux autres — le *De divisione* et le *De topicis differentiis* sont de plus en plus rarement recopiés et étudies à partir du début du quatorzième. En revanche, on a ajouté à la *logica vetus* un petit texte, le *De sex principiis*, qui circulait sous des attributions diverses ou de manière anonyme, et qui était en réalité très probablement une œuvre du douzième siècle[51].

5. L'enjeu philosophique

Un historien de la philosophie ou de la logique qui connaîtrait bien les grandes lignes de l'évolution de la logique médiévale, mais qui n'aurait pas étudié les détails du programme des études du haut moyen âge, poserait très probablement la question suivante : « Quelles ont été les conséquences en termes philosophiques de la limitation durant le haut moyen âge de la logique à la *logica vetus*, c'est-à-dire, de l'absence de la *logica nova* ? » Cette question partirait donc d'une constatation négative, c'est-à-dire l'absence de certains textes, que l'on considère aujourd'hui comme fondamentaux pour l'étude de la logique médiévale. Les pages qui précèdent auront montré qu'une telle question est mal formulée. Sans parler du fait que la *logica nova* n'est pas totalement absente pendant la première moitié du douzième siècle, les recherches récentes indiquent que l'on ne doit pas parler d'un programme de logique alto-médiéval incomplet ou amputé, mais plutôt de deux programmes (le « romain », le « boécien »), doté chacun avec sa propre forme d'intégralité et de complétude.

Avant de s'interroger plus avant sur la signification philosophique de de chacun des deux programmes, il faut cependant noter un aspect de l'enjeu philosophique de la logique du Haut Moyen Âge qui peut à être décrit comme une absence, et vient en cela contredire l'ensemble de l'analyse

51. Voir *Aristoteles Latinus*, I, 6-7 *Categoriarum supplementa*, éd. L. Minio-Paluello, Bruges/Paris, 1966, p. xxxix - lx et 34-59 (texte) ; Cf. *Gilberto Porretano. Libro dei sei princìpi*, éd. F. Paparella, Milan, 2009.

que nous venons de proposer. Comme on a indiqué, tous les textes de l'*Organon* aristotélicien étaient représentés durant cette période, ou bien en eux-mêmes, ou bien par un substitut (par exemple, les *Categoriae Decem* pour les *Catégories*, le *De syllogismo categorico* de Boèce pour les *Premiers analytiques*), *à l'exception des Seconds analytiques*. Il est vrai que ceux-ci ne sont pas peut-être vraiment un texte de logique, et ils se rapportent plutôt à l'épistémologie et à la philosophie de la science. L'ajout de ce texte à l'*Organon* tend cependant à donner une perspective particulière à toute la série des œuvres de logique. Pour construire un système scientifique, il faut en effet utiliser les syllogismes démonstratifs (*Seconds analytiques)* ; des *Premiers analytiques* on apprend comment construire les syllogismes, après avoir été instruit par les *Peri hermeneias* sur les éléments qui composent les syllogismes et par les *Catégories* sur la signification des éléments les plus simples. Les *Réfutations sophistiques* et les *Topiques* apparaissent dans cette optique comme des discussions des syllogismes distincts des syllogismes démonstratifs des *Seconds analytiques* — on peut peut-être envisager un *Organon* long, avec la *Rhétorique* et la *Poétique*, pour traiter de toutes les espèces du syllogisme : démonstratif, sophistique, probable, rhétorique, et poétique. Le développement que l'on vient d'esquisser n'est pas du tout une fantaisie contrefactuelle : il est celui de la tradition de logique en langue arabe, dans laquelle on disposait dès le début de tout l'*Organon*. La présence des *Seconds analytiques* a focalisé la logique arabe sur la syllogistique, et les accomplissements exceptionnels des logiciens arabes se situent dans ce champ. En revanche, l'absence de cette œuvre pendant le haut Moyen Âge a pratiquement relégué l'étude des syllogismes aux marges de l'activité scolaire en logique.

Nous pouvons à présent revenir à la question principale qui nous occupe, à savoir l'enjeu philosophique que recèle de chacun des deux programmes, le programme « romain » et le programme « boécien ».

(A) Le texte de logique qui a vraiment eu la faveur des penseurs de cette époque, en premier lieu Alcuin, et dont l'étude avait des lourdes conséquences philosophiques, était un des deux ouvrages de la tradition romaine qui n'appartenait pas au programme de logique conçu comme une préparation pour les rhéteurs par Cicéron et Marius Victorinus (l'autre était le *Peri hermeneias* d'Apulée. Il s'agit des *Catégoriae decem*, cette paraphrase claire et simple du texte aristotélicien. Alcuin s'est enthousiasmé pour ce texte, parce qu'il avait remarqué l'utilisation par Augustin de la théorie des catégories, et il se persuadait que c'était Augustin lui-même qui avait composé la paraphrase. Cette attribution a sans doute beaucoup augmenté la crédibilité de la paraphrase dans les discussions théologiques. Pour Alcuin, les catégories

aristotéliciennes étaient valables, parce qu'elles offraient un instrument pour discuter de Dieu et sa nature trinitaire[52]. Ce thème a été énormément élaboré par Jean Scot Érigène, pour qui les catégories, en élaborant un système de classification universel, fournissait plutôt le moyen d'expliquer comment Dieu lui-même échappe toute description[53].

(B) La discussion des topiques dans la *Dialectica* de Pierre Abélard constitue un des grands monuments de la philosophie du douzième siècle. Ce n'est pas seulement parce que l'auteur y démontre sa maîtrise de la logique propositionnelle. Il fournit aussi une analyse des différentes conceptions de la conséquence, dans laquelle il essaie de tracer les limites entre la logique et la métaphysique.[54] Cet approche se fonde sur l'utilisation des topiques pour garantir les inférences hypothétiques — ce rapprochement est lui-même fondé sur une juxtaposition textuelle caractéristique de la logique de l'époque boécienne entre les deux monographies de Boèce — le *De topicis differentiis* et le *De syllogismo hypothetico*. Comme C. Martin l'a très récemment proposé, il se peut que les traités de Boèce sur les syllogismes catégoriques, y compris l'*Introductio*, aient contribué au processus qui a abouti à la fusion entre la topique et la syllogistique d'une façon que ni Aristote ni Boèce n'auraient pu anticiper.[55]

(C) Les grands philosophes de la période 1080 à 1150 — Anselme, Abélard et Gilbert de Poitiers — ainsi que leurs successeurs, moins connus ou, souvent, anonymes n'ont pas seulement développé une logique mais aussi une métaphysique, qui se fondait sur deux textes du programme boécien, les *Catégories* et l'introduction aux *Catégories*, c'est-à-dire, l'*Isagoge*. On a souvent élaboré cette métaphysique au cours de discussions théologiques, mais ces deux textes de l'*Organon* (auxquels il faut associer les *Opuscula sacra* de Boèce) ont toujours fourni le réseau conceptuel de base à ces discussions. La manière dont on a mené les analyses métaphysiques a été profondément influencée par un troisième texte du programme de logique,

52. Voir J. Marenbon, « Alcuin, the Council of Frankfort», p. 608-10.

53. Voir J. Marenbon, « John Scottus and the *Categoriae Decem* » in W. Beierwaltes éd., *Eriugena : Studien zu seinen Quellen* (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1980, 3*), Heidelberg, 1980 ; réimpr. in J. Marenbon, *Aristotelian Logic* ; p. E. Hochschild, « *Ousia* in the *Categoriae Decem* and the *Periphyseon* of John Scottus Eriugena » in M. Treschow, W. Otten et W. Hannam éd., *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Though. Essays presented to the Rev'd Doctor Robert D. Crouset* (*Brill's Studies in Intellectual History* 151), Leyde, 2007, p. 213-22.

54. Voir C. Martin, « Logic » in J. Brower et K. Guilfoy éd. *The Cambridge Companion to Peter Abelard*, Cambridge, 2004, p. 158 - 99 ; I. Wilks, « Peter Abelard and his Contemporaries » in D. M. Gabbay et J. Woods éd., *Handbook* (p. 83-156), p. 121-42.

55. Voir C. Martin, « 'They had added' », p. 175-83.

le *Peri hermeneias*. Grâce à lui, et au lien que cette œuvre établissait entre les études de logique et les travaux des grammairiens, on a abordé la métaphysique par l'analyse logico-sémantique des propositions.

Il est vrai que cette conséquence ne dérive pas seulement de la présence de ces trois textes de logique, mais aussi de l'absence des textes de métaphysique ou de science naturelle d'Aristote et de ses commentateurs arabes, dont l'arrivée, au treizième siècle, allait bouleverser toute cette discussion saine et claire de la métaphysique, au profit d'un projet beaucoup plus ambitieux, aux contours plus imprécis. Il faut, cependant, souligner la part qui revient à Boèce, et pas seulement comme traducteur, dans la création de ce bref âge d'or de la métaphysique analytique. C'est l'étude soigneuse de ses commentaires à l'*Isagoge* (deuxième édition), aux *Catégories* et au *Peri hermeneias* (deuxième édition) qui a stimulé les débats sur les textes de Porphyre et d'Aristote. Pour parvenir à leur approche de la métaphysique, les penseurs médiévaux ont bénéficié d'un choix très particulier, propre à Boece.

Boèce a transmis aux médiévaux le début du programme des études des écoles néoplatoniciennes — la logique aristotélicienne — que les disciples de l'École d'Athènes ou d'Alexandrie devaient compléter en étudiant la métaphysique (néo-platonicienne), seul chemin permettant de parvenir à la connaissance véritable de la réalité supra intelligible. Les penseurs de la fin du onzième et du douzième siècle, ont eu la chance d'ignorer la suite de ce programme et ont ainsi fondé toute leur métaphysique sur un fond aristotélicien. Boèce lui-même connaissait en revanche très bien la poursuite, platonicienne, du programme des études, et il semble l'avoir adoptée dans son œuvre ultime, la *Consolation de la philosophie*. Dans sa présentation de la logique, il a pourtant choisi le plus souvent de se rapprocher autant que possible de la tradition aristotélicienne, transmise par Alexandre d'Aphrodise et par Porphyre. Il y a en conséquence un sens profond dans lequel on peut dire que la métaphysique de l'époque boécienne de la logique a été elle aussi boécienne.

Un *Organon* court en syriaque : Paul le Perse *versus* Boèce

Henri Hugonnard-Roche

Nous nous proposons ici de présenter brièvement un traité de logique composé par Paul le Perse (avant 578), que l'on peut considérer comme un résumé de l'*Organon*, du moins des parties de cet ensemble qui sont nécessaires à une théorie de la démonstration scientifique. Afin de mettre en évidence les caractères propres à ce résumé, nous le comparerons à l'occasion avec le *De syllogismo categorico* de Boèce. Nous ferons rapidement le point, dans un premier temps, sur la connaissance de l'*Organon* qui fut celle des érudits dans la tradition syriaque. Nous exposerons ensuite comment le traité de Paul est composé, et quelles en sont les parties principales, et nous considérerons enfin la spécificité de ce traité qui a trait à une prise en compte de la matière dans l'analyse des propositions et des syllogismes. Ceci dans le but d'éclairer l'une des manières dont la logique aristotélicienne fut comprise et interprétée dans l'antiquité tardive.

Il faut d'abord expliquer ce que nous entendrons par *Organon* court. L'érudition moderne a pris l'habitude de désigner comme *Organon* long l'ensemble des textes habituellement inclus dans l'*Organon*, que l'on peut dire « canonique » (*Catégories*, *Peri hermeneias*, *Premiers analytiques*, *Seconds analytiques*, *Topiques*, *Réfutations sophistiques*), auxquels ont été ajoutées la *Rhétorique* et la *Poétique*, dans la tradition alexandrine tardive, et plus spécialement dans la tradition arabe[1]. L'*Organon* court que nous visons n'est pas l'*Organon* long amputé de la *Rhétorique* et de la *Poétique*. C'est en fait un *Organon* réduit aux trois premiers traités de l'*Organon* (que nous avons appelé « canonique » par commodité), c'est-à-dire un *Organon*

1. Sur ce sujet, voir notamment l'ouvrage classique de D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, 1990.

composé des *Catégories*, du *Peri hermeneias* et des *Premiers analytiques*, précédés de l'*Isagogè* de Porphyre. Cet *Organon* court, peut-on alors penser, se réduirait de fait aux seuls textes véritablement connus dans la tradition syriaque. En effet, selon un texte fameux du philosophe al-Farabi, les évêques chrétiens auraient interdit l'étude des livres de logique d'Aristote au-delà de la syllogistique catégorique des *Premiers analytiques*, car ils étaient d'avis que la partie conservée (*APr* I, 1-7) était utile à la religion, mais que la suite lui était nuisible. L'érudition moderne a généralement reconnu aujourd'hui le caractère fictionnel du récit de Farabi, mais il en est resté l'idée, souvent reprise dans l'historiographie moderne, que les chrétiens syriaques n'avaient étudié que la logique assertorique et ne lisaient pas la totalité des ouvrages d'Aristote. On a cependant fait justice aujourd'hui de cette thèse : l'ensemble de l'*Organon* canonique était connu des syriaques[2]. L'*Organon* court dont nous parlons ne saurait donc se définir de manière négative par l'ignorance des autres parties de l'*Organon* canonique.

Sans doute l'*Organon* court correspond-il à une tradition scolaire : le curriculum des études logiques couvrait en effet les quatre premiers traités (en incluant l'*Isagogè*) et l'on n'a guère de traces d'études, en syriaque, portant sur les *Seconds analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, dont les témoins sont principalement des traductions. Mais la raison n'en est pas seulement une tradition scolastique étroite. Considérons par exemple le cas d'Athanase de Balad (mort en 686), qui avait une connaissance complète de l'*Organon* canonique puisqu'il traduisit lui-même les *Premiers* et *Seconds analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*[3]. Il composa, par ailleurs, une *Introduction à la logique et à la syllogistique d'Aristote*[4]. Ainsi qu'il est dit au début du texte, le traité vise à offrir au lecteur un exposé de la science syllogistique par le moyen de courts extraits, parce que la

2. Sur ce sujet, l'étude d'ensemble la plus complète est celle de J. Watt, « Al-Farabi and the History of the Syriac *Organon* », in G. A. Kiraz éd., *Malphono w-Rabo d-Malphone : Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, 2008, p. 751-778.

3. A propos des traductions faites par Athanase de Balad, qui devint évêque d'Édesse et patriarche (sous le nom d'Athanase II), nous nous permettons de renvoyer à nos notices réunies sous le titre « Aristote. L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des Philosophes antiques*, t. 1, Paris, 1989, p. 502-528 ; voir aussi S. Brock, « The Syriac Commentary Tradition », in Ch. Burnett éd., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Texts. The Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, London, 1993, p. 3-18.

4. Ce traité a été édité par G. Furlani, « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, Testi siriaci, VI, Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad », *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie quinta*, 25, 1916, p. 717-998. Une traduction italienne a été donnée par le même G. Furlani, « L'introduzione di Atanasio di Bâlâdh alla logica e sillogistica, tradotta dal siriaco », *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 85, 1925-1926, p. 319-344.

pragmateia[5] logique d'Aristote est très difficile du fait de sa démarche strictement probatoire. L'ouvrage traite de quelques thèmes des *Catégories*, du *Peri hermeneias*, et des figures assertoriques des *Premiers analytiques* (*APr* I, 1-7), avec des remarques complémentaires sur les constructions des prémisses (*APr* I, 27), sur la réduction à l'impossible et sur les sophismes. L'activité d'Athanase illustre ainsi le double fil conducteur des études logiques en syriaque : traductions de l'*Organon* dans son ensemble, études introductives d'autre part. Ce qui, dans ces études introductives, attire l'attention, c'est l'intérêt porté par les auteurs à la théorie syllogistique comme théorie de l'inférence. C'est bien cette théorie syllogistique, et non la théorie de la démonstration des *Seconds analytiques*, qui est la visée de l'épitomé d'Athanase. Si une tradition d'étude s'est limitée à un *Organon* court, s'arrêtant aux figures assertoriques, ce n'est donc pas principalement par ignorance du reste, mais parce que l'intérêt était centré sur la théorie de l'inférence exposée dans les premiers chapitres des *Premiers analytiques*.

L'intérêt pour les premières parties de l'*Organon*, peut-on remarquer, et pour la syllogistique assertorique tout spécialement, n'est pas le propre de la culture syriaque. Un témoin particulier de l'intérêt pour la syllogistique, dans l'antiquité romaine, est le *Liber Peri hermeneias* d'Apulée (ou attribué à Apulée), qui traite de la proposition et des syllogismes assertoriques, et omet toute autre partie de l'*Organon*[6]. De même, Boèce, dans le *De syllogismo categorico*, traite de deux sujets, la proposition et la syllogistique assertorique, et c'est également ce qu'il fait dans l'*Introductio ad syllogismos categoricos*[7].

En un sens, il a donc bien existé dans l'antiquité, et non pas seulement dans la culture syriaque (et comme un trait distinctif d'elle), un *Organon* court, qui comprenait les quatre premiers traités : *Isagogè, Catégories, Peri hermeneias, Premiers analytiques*. Cet *Organon* était d'ailleurs justifié méthodologiquement par les commentateurs, de la manière suivante : le syllogisme étudié dans les *Analytiques* se composant de propositions, la proposition était étudiée dans le *Peri hermeneias* ; la proposition à son tour se composant de termes, les termes étaient étudiés dans les *Catégories*. Quant

5. Le terme grec est tranlittéré en syriaque.
6. Cf. D. Londey et C. Johanson, *The Logic of Apuleius, Including a complete Latin text and English translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura*, Leiden, 1987 ; voir aussi l'analyse détaillée du traité par M. W. Sullivan, *Apuleian Logic. The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdam, 1967.
7. Cf. Chr. Thomsen Thörnqvist, *Anicii Manlii Seuerini Boethii De syllogismo categorico*. Critical edition with introduction, translation, notes, and indexes, Göteborg, 2008, et Chr. Thomsen Thörnqvist, *Anicii Manlii Seuerini Boethii Introductio ad syllogismos categoricos*. Critical edition with introduction, commentary, and indexes, Göteborg, 2008.

à l'*Isagogè*, elle servait d'introduction aux *Catégories* et, par là, à l'*Organon* court.

Du point de vue d'un logicien moderne, cette explication fondée sur la construction syntaxique des énoncés syllogistiques paraît dépourvue de raison véritable et peut apparaître comme une justification *a posteriori* d'une tradition scolaire d'étude des premiers traités selon un ordre devenu canonique, sans raison proprement logique. Et Jonathan Barnes, par exemple, a beau jeu d'écrire à propos du *De interpretatione* :

> Il est vrai que, selon une tradition antique, le *De l'interprétation* fait partie intégrante de la somme logique d'Aristote : après les *Catégories*, qui discutent les termes simples qui constituent les propositions, et avant les *Analytiques*, qui discutent les syllogismes qui sont composés de propositions, s'insère le *De l'interprétation*, qui s'occupe des propositions elles-mêmes. Mais tout cela est entièrement faux. Tout comme les *Catégories* ne disent rien, ou presque rien, d'utile par rapport au *De l'interprétation*, de même le *De l'interprétation* ne dit rien, ou presque rien, d'utile par rapport aux *Analytiques*. Tout ce dont les *Analytiques* ont besoin relativement à la nature des propositions est fourni par les *Analytiques* eux-mêmes. La plus grande partie du *De l'interprétation* est sans pertinence pour la syllogistique[8].

Il ne fait aucun doute que ce jugement est exact, si l'on considère les *Analytiques* (nous considérerons seulement la partie assertorique) d'un point de vue « formel », tel que l'érudition moderne est apte à le faire. Mais ce n'est sans doute pas ce point de vue qui fut toujours, ni même le plus souvent, adopté dans l'antiquité tardive, et pour expliquer ce point nous allons venir maintenant au traité de Paul le Perse.

Ce Paul le Perse, actif dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, a composé en persan une explication, littéralement une « élucidation », du *Peri hermeneias*, encore inédite et conservée dans une traduction syriaque exécutée au VII^e^ siècle par Sévère Sebokt, maître en études grecques et évêque du couvent de Qenneshré, le haut lieu à cette époque du transfert de la *paideia* grecque en syriaque[9]. Paul le Perse a composé, d'autre part, un *Traité de logique*, dédié au souverain sassanide Chosroès Anushirvan, (mort en 578, ce qui

8. Cf. J. Barnes, « Le *De l'interprétation* dans la philosophie moderne », in S. Husson éd., *Interpréter le 'De interpretatione'*, Paris, 2009, (p. 141-161), p. 143.
9. Pour une brève vue générale sur Paul le Perse, nous renvoyons aux premières pages de notre étude « Le traité de logique de Paul le Perse : une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque », dans notre ouvrage *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004, (p. 233-254), p. 233-236.

donne un terminus *ante quem* pour la composition du traité), qui va retenir ici principalement notre attention, et une introduction à la philosophie d'Aristote s'appuyant sur une classification des livres du philosophe dont nous ne parlerons pas[10].

Considérons d'abord la composition du *Traité de logique*[11]. Après un prologue, qui n'intéresse pas notre propos, ce traité est organisé dans ses grandes lignes de la manière suivante[12].

Les premières lignes de l'ouvrage sont pour affirmer que « la logique provient de la composition des phrases ». Et l'auteur reprend, immédiatement après cette énonciation, la division logico-grammaticale traditionnelle de la phrase en nom, verbe et conjonction, issue du *Peri hermeneias* :

> Les parties principales du discours sont au nombre de deux. L'une est le nom, comme « homme », et l'autre le verbe comme « marchant ». Au sens général, le verbe est aussi dit un nom. Les particules du <discours sont>, par exemple, ger, den, ʿud, bram, kit, hakil[13], et les autres semblables ; elles sont comme un assemblage, un lien, une cohésion, un mode et un agencement[14].

Après cette introduction, qui place la logique dans la perspective d'une analyse du discours « ordinaire », l'auteur introduit les prédicables en ces termes :

10. A propos de ce dernier texte, cf. D. Gutas, « Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a milestone between Alexandria and Bagdâd », *Der Islam*, 60, 1983, p. 231-267.

11. Ce traité a été édité, accompagné d'une traduction latine, par J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, t. IV, Leiden, 1875, p. 1*-32* (syriaque), p. 1-30 (traduction latine) et p. 99-113 (notes). Nous ajoutons des astérisques aux numéros des pages de l'édition pour les distinguer des pages de la traduction.

12. On peut trouver une description sommaire de l'ensemble du traité et de l'organisation de ses parties dans notre étude citée ci-dessus : « Le traité de logique de Paul le Perse », dans notre ouvrage *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, p. 240-254.

13. Les équivalents latins, proposés par J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 6, dans sa traduction, sont respectivement : *enim*, *vero*, *etiam*, *sed*, *scilicet*, *ergo*.

14. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 5*, 20-25 (nous faisons suivre les numéros des pages des numéros des lignes). La description des particules dans ce passage semble faire écho au texte d'Ammonius qui explique que les conjonctions, articles et prépositions ainsi que les adverbes, remplissent une fonction de cheville tout comme, dans un navire, les chevilles, le lin et la poix sont employés pour l'assemblage des planches et la cohésion du tout : cf. Ammonius, *In De int.*, p. 12, 25-28 Busse ; traduction française par F. Ildefonse et J. Lallot, « Ammonius, Commentaire du *Peri Hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1-81, 2 Busse) », *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie du langage*, seconde série n° 7, 1992, (p. 1-91), p. 15-16.

> Les noms qui, de manière tout à fait nécessaire, sont requis dans la logique sont au nombre de cinq : les genres, les espèces, les différences, les propres, et les accidents[15].

Suivent plusieurs paragraphes dans lesquels l'auteur décrit, en s'inspirant de près de l'*Isagogè* de Porphyre, les cinq prédicables, ainsi que la succession hiérarchique des genres et des espèces (selon ce que l'on appelle traditionnellement « l'arbre de Porphyre »). Puis deux emprunts sont faits par Paul aux *Catégories* : un court exposé sur d'autres « noms qui sont eux aussi grandement requis » : l'homonymie, la synonymie, la paronymie, l'hétéronymie, la paronymie, c'est-à-dire les noms qui désignent les diverses manières d'être un P ou d'être appelé un P ('chien', par exemple, ou 'animal') pour deux items[16] ; et un exposé non moins bref sur ce que sont les substances premières et secondes et les neuf catégories (nommées « genres » dans le texte syriaque) de l'accident.

Après ces sections qui empruntent à l'*Isagogè* et aux *Catégories*, Paul revient au sujet propre de la logique, comme le souligne la première phrase de la nouvelle section, qui fait directement écho à la première phrase du traité, mentionnée ci-dessus, qui suivait le prologue :

> Puis donc que, comme je l'ai dit, la logique <provient> de la phrase, et la phrase du nom et du verbe, il convient que nous définissions ce qu'est le nom et ce qu'est le verbe, et aussi ce qu'est l'affirmation et la négation, l'énoncé et la phrase[17].

On reconnaît évidemment là une reprise de la première phrase du *Peri Hermeneias*. Cette citation, associée à l'affirmation que la logique provient de l'étude de l'énoncé, définit donc pour Paul l'objet même de la logique. Et si l'on observe, comme Paul lui-même y invite, qu'il a déjà caractérisé plus

15. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca,* p. 5*, 25-27.

16. Paul le Perse se borne à expliciter ce que signifient les cinq noms mentionnés, sans dire en quoi ils sont importants pour la syllogistique dont il fait l'exposé. La recherche à faire sur ce sujet devrait donc porter sur les commentaires grecs, dont la tradition est à la source du traité de Paul. Un point de départ pourrait consister dans l'exploration des relations entre « onymies » et classification des étants de *Catégories* 2 et 3, dans la lignée des remarques développées dans le livre de W.-R. Mann, *The Discovery of Things. Aristotle's* Categories *and their Context*, Princeton, 2000, p. 39-57 ; ainsi que le dit l'auteur, deux questions essentielles auxquelles se rapportent les « onymes » sont : qu'est-ce pour une chose d'être appelée quelque chose ? qu'est-ce qui est signifié par un nom ? Clairement, ces deux questions sont également prises en compte par la théorie de la prédication.

17. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca,* p. 10*, 14-18.

haut la logique comme provenant de l'étude de la phrase[18], on est conduit à penser, nous semble-t-il, que les emprunts à l'*Isagogè* et aux *Catégories* n'appartiennent pas *stricto sensu* à la logique, selon notre auteur. Pour lui, celle-ci semble commencer véritablement avec l'étude du langage objet de cette discipline, c'est-à-dire le nom, le verbe et leur composition syntaxique[19].

Les sections suivantes sont consacrées à expliciter la théorie prédicative de la proposition déclarative, puis l'opposition des propositions. Enfin, après une brève section sur la conversion des propositions universelles et particulières, l'auteur expose les figures syllogistiques, entendues en un sens matériel (sur quoi nous reviendrons).

Arrêtons-nous un instant à comparer sommairement le traité de Paul avec le *De syllogismo categorico* de Boèce. L'un et l'autre de ces deux ouvrages visent à fournir un exposé de la syllogistique catégorique ou assertorique et peuvent à ce titre être confrontés. Dans le *De syllogismo categorico*, Boèce introduit le propos du traité, aussitôt après le prologue, par ces mots :

> Sed quoniam syllogismorum prima pars est propositio, de propositionibus hoc libello tractatus habebitur et, quoniam propositionis partes sunt nomen et uerbum, pars autem ab eo, cuius pars est, prior est, de nomine et uerbo, quae prima sunt, disputatio prima ponatur[20].

Suivent les définitions du nom et du verbe, reprises du *Peri hermeneias*, et les explicitations détaillées de ces définitions. Puis vient la définition de l'énoncé (*oratio*), et sa division en diverses sortes d'énoncés, parmi lesquels l'énoncé assertorique ou déclaratif (*enuntiatio*). L'énoncé assertorique simple, désormais appelé *propositio* par Boèce, est ensuite divisé en deux parties, le sujet et le prédicat.

Avant d'aller plus loin, remarquons que le point de départ de Boèce est le même que celui de Paul le Perse. L'un et l'autre partent de l'analyse

18. Nous serions tentés de marquer une différence entre les deux passages dans lesquels il est dit que « la logique provient de la phrase ». Dans le premier, la phrase dont il s'agit est composée de nom, verbe et particule, tandis que dans le second elle n'est composée que de nom et verbe. Seule cette dernière caractérisation répond à la conception de l'énoncé logique comme phrase prédicative simple.

19. Peut-être pourrait-on trouver quelque correspondance entre l'idée que la logique proprement dite commence avec le *Peri hermeneias* et le fait que plusieurs lexiques philosophiques syriaques (consacrés essentiellement à la logique) se présentent, dans les manuscrits, comme des explications des mots techniques ou difficiles du *Peri hermeneias* ? Sur des exemples de lexiques philosophiques grec-syriaque, cf. notre étude : « Lexiques bilingues grec-syriaque et philosophie aristotélicienne », in J. Hamesse et D. Jacquart éd., *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge - Renaissance)*, Turnhout, 2001, p. 1-24.

20. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 8, 5-9.

logico-grammaticale de la phrase en nom et verbe, et non pas d'une décomposition du discours en des termes dont l'étude serait censée être fournie par les *Catégories*. Leur point de départ se trouve dans l'analyse du discours ordinaire, issue en dernière analyse du *Sophiste* de Platon : la phrase ordinaire est composée d'un nom et d'un verbe. Le passage d'une analyse du langage en nom et verbe (celle du *Peri hermeneias*) à une analyse en sujet et prédicat (celle des *Premiers analytiques*) n'est pas explicité par Paul le Perse, sinon qu'il mentionne très brièvement que la proposition peut être composée de deux ou trois éléments, le verbe pouvant se décomposer en un terme et une copule, dirions-nous. Boèce, pour sa part, déclare à propos du sujet et du prédicat :

> Hae autem partes termini nominantur, quos definimus sic : Termini sunt partes simplicis propositionis, in quibus diuiditur principaliter propositio. Est enim simplicis propositionis uniuersalis secunda diuisio, ut in propositione 'Omnis homo animal est' 'omnis homo' unus terminus, alius uero terminus sit 'animal est', sed hoc secundo loco, illud uero principaliter. Nam primi termini sunt subiectum et praedicatum ; 'est' enim et 'non est' non magis termini quam affirmationis uel negationis designatiua sunt [...][21].

Ainsi est posée brutalement, en quelque sorte, l'équivalence entre le couple nom-verbe et le couple sujet-prédicat, le prédicat étant ramené à la qualité grammaticale d'un nom par l'analyse du verbe en nom et copule. Ainsi sont établies les conditions (nécessaires mais non suffisantes) qui pourront permettre le passage d'une analyse de la phrase en deux éléments dissymétriques à une analyse de l'énoncé en deux éléments symétriques, et donc échangeables en position de sujet et prédicat. En effet, ainsi que l'a noté Jonathan Barnes, les *Analytiques* exigent une théorie selon laquelle chaque proposition possède deux termes qui sont deux parties homogènes, tandis que le *Peri hermeneias* qui comprend une théorie de la proposition s'intéresse à une structure où sujet et prédicat sont des *items* hétérogènes[22]. Néanmoins, comme le remarque Jean-Baptiste Gourinat, « il n'est pas évident qu'Aristote ait jamais dit qu'un « 'sujet' pouvait devenir un prédicat », mais c'est la tradition qui a assimilé le sujet-substrat (*hupokeimenon*) au sujet logique[23]. Il

21. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 16, 3-10.

22. Cf. J. Barnes, « Les catégories et les *Catégories* », in O. Bruun et L. Corti éd., *Les* Catégories *et leur histoire*, Paris, 2005, (p. 11-80), p. 55. Sur ce sujet, on peut lire l'article classique de P. T. Geach, « History of the Corruptions of Logic », dans son livre *Logic Matters*, Oxford, 1972, p. 44-61.

23. Cf. J.-B. Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non-classique », in S. Husson éd., *Interpréter le 'De interpretatione'*, (p. 163-192), p. 170.

reste qu'Aristote parle déjà dans le *Peri Hermeneias* de la décomposition de l'énoncé en terme qui est prédiqué et terme dont on prédique[24].

Cette décomposition déjà effectuée dans le *Peri hermeneias* est ce qui permet de poursuivre l'analyse de la proposition selon Boèce, comme on le voit dans la citation ci-dessus : la seconde division de la proposition permet d'isoler la copule '*est*' et sa négation '*non est*', qui sont les marques de l'affirmation et de la négation. Sans doute pourrait-on objecter que le verbe est susceptible de contenir la marque de l'affirmation (en l'absence de négation), mais il est aisé de répondre que la proposition composée de deux prédicats nominaux 'homme' et 'animal' ne peut exprimer l'affirmation sans un troisième élément adjacent, la copule 'est'. Or les phrases du langage ordinaire qui expriment des descriptions d'objets susceptibles de connaissance scientifique n'expriment pas toutes le prédicat au moyen d'*items* linguistiques de la classe des verbes, mais beaucoup d'entre elles l'expriment au moyen d'*items* de la classe des noms, comme dans la phrase 'tout homme est animal'.

L'autre point majeur traité par Paul le Perse et par Boèce, en prélude à l'exposé syllogistique, est celui qui a trait à la théorie de l'opposition des propositions, à partir de laquelle les deux auteurs construisent le carré logique. Ici toutefois les deux auteurs procèdent de manière quelque peu différente. Boèce construit le carré logique, qui résume la théorie des inférences immédiates, sans appel à la vérité ou à la fausseté des propositions en jeu, qui n'est introduite que dans un second temps. Il construit d'abord ce carré seulement à partir du fait que deux propositions appartenant à ce carré affirment ou nient, universellement ou particulièrement, la même chose de la même chose. Autrement dit, le carré des oppositions est fondé sur les relations des propositions selon la quantité et la qualité. Dans un second temps, Boèce examine les relations des propositions du carré logique en termes de vérité et de fausseté : *Nunc, quoniam quae qualitate uel quantitate uel quomodo differant dictum est, earum proprietates, quae secundum uerum falsumque sint, explicemus*[25]. A partir de quoi, Boèce va exposer la théorie de la conversion[26].

Paul le Perse, pour sa part, fait suivre la simple et sèche énumération des types d'opposition d'une remarque capitale eu égard à l'ensemble de son entreprise (comme on va le voir), qui introduit une modalité interne à la proposition, qui est de trois sortes :

24. Cf. J.-B. Gourinat, « Le traité *De l'interprétation* », p. 166.
25. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 23, 15-17.
26. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 24, 12 et suivantes.

> Puis donc que tout ce qui est dit, pour une part cela est toujours le cas, par exemple : « deux et deux sont quatre » ; pour une autre part, cela n'est pas en tout temps le cas, mais c'est parfois le cas, par exemple : « Platon marche » ; et pour une autre part encore, cela n'est jamais le cas, par exemple : « deux et deux sont six », par suite il faut savoir que les matières de la phrase sont au nombre de trois : nécessaire, par exemple : « le feu est chaud », possible, par exemple : « Platon écrit », et impossible, par exemple : « l'oiseau est un quadrupède »[27].

Sur la base de ces matières de la phrase, autrement dit à partir des modalités matérielles de l'énoncé, Paul expose une théorie de l'opposition des propositions qui est fonction de leur modalité matérielle entendue comme précédemment.

> Donc dans l'opposition universelle et contraire, en matière nécessaire, toujours l'affirmation dit vrai et la négation dit faux, par exemple : « tout homme est mortel » et « aucun homme n'est mortel ». De même, dans l'opposition particulière qui est appelée subcontraire, et dans les deux qui sont appelées subalternes, en matière nécessaire, là aussi l'affirmation toujours dit vrai et la négation dit faux, par exemple : « quelque homme est mortel », « quelque homme n'est pas mortel » ; « tout homme est mortel », « quelque homme est mortel » ; et « aucun homme n'est mortel » ; « <non pas> tout homme est mortel [= quelque homme n'est pas mortel] ».
>
> En matière possible, d'autre part, dans l'opposition universelle contraire, les deux propositions toujours disent faux : « tout homme est philosophe » et « aucun homme n'est philosophe ». Dans les oppositions qui sont appelées subalternes, dont les deux propositions sont affirmatives, la proposition mineure <par l'extension> toujours dit vrai, et la majeure toujours <dit faux>, par exemple : « tout homme est philosophe », « quelque homme est philosophe ». De même aussi, dans l'autre opposition des subalternes, dont les deux propositions sont négatives, la mineure toujours dit vrai, et la majeure toujours dit faux, par exemple : « aucun homme n'est philosophe », « non pas tout homme est philosophe ». Et encore, dans l'opposition particulière des subcontraires, les deux propositions disent vrai, par exemple : « quelque homme est lettré », « quelque homme n'est pas lettré ».
>
> Et en matière impossible, dans l'opposition universelle et contraire, la négation toujours dit vrai, et l'affirmation toujours dit faux, par exemple : « tout homme est pierre » et « aucun homme n'est pierre ». Dans l'opposition des subalternes, dont les deux propositions sont des affirmations, les deux disent faux, par exemple : « tout homme est

27. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 12*, 20-27.

> cheval », « quelque homme est cheval ». Et dans l'autre opposition des subalternes, dont les deux propositions sont des négations, les deux disent vrai, par exemple : « aucun homme n'est pierre », « non pas tout homme est [= quelque homme n'est pas] pierre ». Et encore, dans l'opposition des subcontraires, de la même manière la négation dit vrai, mais l'affirmation dit faux, par exemple : « quelque homme est cheval », « quelque homme n'est pas cheval »[28].

Ce que Paul a fait n'est rien d'autre, en somme, que construire un carré logique pour chacune des trois matières, nécessaire, possible, impossible, des propositions.

En dépit des apparences, l'approche de Paul n'est pas sans rapport avec ce que l'on rencontre chez Boèce. Lorsqu'il traite de la conversion, en effet, Boèce inclut dans son exposé la validité de conversions matérielles. En effet, selon Boèce, certaines propositions affirmatives universelles et certaines négatives particulières sont convertibles, en préservant la vérité (ou la fausseté) :

> Potest enim dici : 'Omnis homo risibilis est — Omne risibile homo est', et utraeque uerae sunt ; et item 'Omnis homo hinnibilis est' falsa est ; 'Omne hinnibile homo est' et haec quoque falsa est. Item in particulari negatione : 'Quidam homo non est lapis' uera est, et 'Quidam lapis non est homo' uera est ; item 'Quidam homo non est risibilis' falsa est ; 'Quoddam risibile non est homo' et haec quoque est falsa. Ergo uidentur posse uniuersales affirmationes et particulares negationes conuerti et conuertuntur quidem, sed non *uniuersaliter*. Generaliter autem dico propositiones posse conuerti, quotiens *uniuersaliter*, id est in omnibus, conuertuntur ; istae autem in duabus solis materiebus conuerti possunt[29].

Boèce connaît donc fort bien les cas de conversions matérielles, c'est-à-dire les cas où la relation sémantique entre le sujet et le prédicat est prise en considération, pour expliciter la possibilité de la conversion[30]. Dans les exemples précédents, la conversion entre une espèce et un propre de cette espèce est toujours possible, c'est-à-dire qu'on peut échanger sujet et prédicat, comme le précise Boèce lui-même :

28. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 12*, 28-14*, 2.

29. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 32, 11-22. Dans le texte de Boèce, c'est nous qui soulignons, à l'aide d'italiques, le terme *universaliter*, par lequel sont distinguées les conversions matérielles des conversions qui seules seront reçues dans la syllogistique.

30. La possiblité que des conversions (par contraposition) soient valides en vertu de la matière des propositions est déjà mentionnée par Alexandre d'Aphrodise, *In Top.*, II 8, p. 192, 4-10. Cf. M. Correia, « The Syllogistic Theory of Boethius », *Ancient Philosophy*, 29, 2009, (p. 391-405), p. 397, n. 22.

> Si quis enim proprium cuiuslibet speciei ad ipsam speciem, cuius proprium est, uelut ad subiectum praedicet, potest conuertere[31].

A l'inverse, il n'y a pas de conversion possible lorsque le prédicat ne se dit à aucun moment du sujet :

> In illis uero simul falsae sunt generalium affirmationum conuersiones, in quibus id, quod praedicatur, ad subiectum nullo tempore uere dici potest, ut si quis dicat : 'Omnis homo lapis est', falsa est et item 'Omnis lapis homo est' falsa est haec, quoniam nullo tempore neque 'lapis homo', neque 'homo lapis' uere praedicabitur[32].

Boèce exprime ici, dans les termes de la conversion des propositions, la même doctrine que Paul le Perse exprimait, dans le passage cité plus haut, à propos de l'opposition des propositions. A ceci près que Boèce ne mentionne ici que les deux matières du nécessaire (prédication du propre, *risibilis*, de son espèce, *homo*) et de l'impossible (impossible prédication de *lapis* de *homo*), et qu'il ne parle pas du possible, comme le faisait Paul le Perse.

Une différence majeure entre Boèce et Paul le Perse, toutefois, est que Boèce ne retient pas l'interprétation matérielle des propositions dans la suite de son exposé, comme il le dit, dans le texte cité ci-dessus : *Generaliter autem dico propositiones posse conuerti, quotiens uniuersaliter, id est in omnibus, conuertuntur*. Paul le Perse, au contraire, on l'a dit, construit un carré logique pour chacune des trois matières : nécessaire, impossible et possible. Et la même prise en considération des matières des propositions est au fondement de l'exposé de syllogistique qui est la visée de l'ouvrage.

Une fois établies les conditions de vérité des propositions opposées dans le « carré logique »[33], lorsque ces propositions sont considérées selon leur modalité matérielle, la simple lecture des résultats obtenus conduit Paul le Perse à cette remarque :

> Parlons maintenant de ces deux oppositions qui sont appelées *antiphasis*[34]. Lorsque celles-ci, en effet, sont dites, selon ces trois matières, dans le même temps par la même personne de la même chose, toujours une proposition dit vrai et l'autre dit faux, et jamais elles ne s'accordent dans le vrai ni dans le faux, mais toujours elles se partagent le vrai et le faux, l'une choisissant le vrai, l'autre le faux[35].

31. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 32, 22-23.
32. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 33, 4-8.
33. Nous passons sous silence les remarques de Paul sur les propositions indéfinies et singulières, qui n'entrent pas dans les compositions syllogistiques.
34. Le mot grec est en translittération syriaque dans le texte de Paul.
35. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 14*, 9-15.

De cette observation logique, Paul tire la conclusion épistémologique suivante :

> Par conséquent <dans> toutes connaissances et sciences et, en bref, dans toute discussion et discours, parmi toutes les oppositions, celles qui sont appelées *antiphasis* sont les plus nécessaires, du fait que toujours dans l'une <des propositions> on dit vrai, dans l'autre on dit faux[36].

Comment alors sont construits les modes syllogistiques, à partir des matières des propositions ? En voici deux premiers exemples, correspondant aux deux premiers modes de la première figure des *Premiers analytiques*, traditionnellement désignés comme *Barbara* et *Celarent* :

> Dans la première figure, dans le premier mode, deux propositions universelles et affirmatives, la conclusion <est> universelle et nécessaire et affirmative, par exemple : A à tout B, B à tout G, A donc à tout G. Et aussi avec des termes, par exemple : substance à tout animal, animal à tout homme, substance donc à tout homme.
> Deuxième mode. Proposition majeure négative universelle, mineure affirmative universelle, et conclusion universelle, nécessaire et négative, par exemple : A <n'est> à aucun B, B à tout G, A donc n'est à aucun G. Et avec des termes, par exemple : bétail à aucun arbre, <arbre> est à tout olivier, bétail donc à aucun olivier[37].

La description des modes syllogistiques concluants en logique matérielle est identique à celle des modes aristotéliciens. Mais les descriptions de Paul s'écartent de celles d'Aristote pour les modes non concluants. Voici deux exemples de modes non concluants de la première figure, selon Paul :

> Troisième mode. Majeure affirmative universelle, mineure négative universelle, et conclusion non nécessaire, comme : A à tout B, B à aucun G, et A parfois à tout <G>, parfois à aucun des G. Au moyen de termes, en effet, lorsque <l'attribution est> à tout, par exemple : arbre à tout olivier, olivier à aucun palmier, et arbre à tout palmier ; mais lorsque <l'attribution n'est> à aucun, par exemple : animal à tout cheval, <cheval> à aucune pierre, animal à aucune pierre.
> Quatrième mode. Deux prémisses universelles et négatives, et conclusion non nécessaire, mais parfois <l'attribution est> à tout, parfois à aucun, comme : A à aucun B, B à aucun G, A parfois à tout <G>, parfois à aucun des G. Au moyen de termes, en effet, lorsque <l'attribution est> à tout, par exemple : animal à aucune pierre, pierre à aucun cheval, et animal à

36. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 14*, 18-21.
37. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 17*, 13-23.

> tout cheval. Lorsque <l'attribution> n'est à aucun, par exemple : animal à aucun palmier, palmier à aucun olivier, animal à aucun olivier[38].

Ce sont là les deux premiers modes non concluants que mentionne Aristote : de la combinaison de leurs prémisses, en effet, rien ne résulte nécessairement, comme le souligne le Philosophe, mais ces prémisses sont compatibles soit avec une proposition universelle, soit avec une particulière, formées l'une et l'autre à partir des extrêmes[39].

A la différence d'Aristote, Paul déclare, non point que les prémisses constituant ces deux modes ne produisent aucun syllogisme, c'est-à-dire aucune déduction nécessaire, mais seulement que de ces prémisses il ne résulte pas de conclusion nécessaire. Et il présente alors comme deux conclusions possibles, dans ces modes, les propositions qu'Aristote avait présentées comme compatibles avec les prémisses en question (mais non pas déduites d'elles), pour montrer justement qu'aucune conclusion n'était leur conséquence nécessaire. Et les exemples donnés par Paul viennent alors illustrer les deux types de conclusions « déductibles » dans ces modes, l'une universelle affirmative, l'autre universelle négative. Dans tous les modes non concluants des trois figures, Paul procède de la même manière : il présente comme une conséquence des prémisses une conclusion double, non nécessaire il est vrai, mais dont l'une des branches advient parfois, et parfois l'autre ; dans tous ces cas, en effet, le prédicat est soit attribué universellement au sujet, soit nié universellement du sujet, et des exemples adéquatement choisis illustrent cette double possibilité[40].

Cette syllogistique matérielle, telle que la formule Paul le Perse, n'a pas sa contrepartie dans le *De syllogismo categorico* de Boèce, qui s'en tient à la syllogistique catégorique aristotélicienne, conformément à sa prise de position à l'égard de la conversion, où il ne retient que la conversion qui advient *universaliter*, comme cela est souligné dans la citation rapportée ci-dessus. Cette différence entre les deux auteurs est à mettre en relation avec la différence de composition de chacun de leurs ouvrages. Paul le Perse, en effet, comme on l'a vu plus haut, insère, entre les deux phrases présentant la logique comme une étude de l'énoncé, plusieurs sections empruntées principalement à l'*Isagogè* et pour une petite partie aux *Catégories*. A propos

38. Cf. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, p. 17*, 23-18*, 12.

39. Cf. Aristote, *Anal. Pr.*, 26 a 2-17 (cf. notamment l'expression qui revient à plusieurs reprises : οὐκ ἔσται συλλογισμός).

40. Nous reprenons, dans ce dernier paragraphe, les remarques que nous avions formulées dans notre étude déjà citée « Le traité de logique de Paul le Perse », incluse dans notre ouvrage *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, p. 251.

de quoi Paul souligne que ces emprunts sont de grande importance. Ce sont, en effet, les relations entre les termes figurant dans les propositions syllogistiques — relations entendues selon les différents prédicables —, qui gouvernent la théorie, chez Paul, de la conversion et de la construction syllogistique.

Ce qui apparaît fondateur, en effet, dans la description des modes syllogistiques, ce sont les relations « matérielles », c'est-à-dire les relations sémantiques entre les termes figurant dans les propositions, et ces relations s'expriment selon les types des prédicables. Ainsi, dans les exemples tirés de Paul cités ci-dessus, les relations sont de genre à espèce entre les trois termes (« substance », « animal », « homme ») figurant dans le premier mode de la première figure ; dans le second mode, les relations sont d'espèce à espèce, mais ne relevant pas d'un même genre — et cela est capital, car la transitivité de la copule s'en trouve brisée —, pour « bétail » et « arbre », d'espèce à sous-espèce pour « arbre » et « olivier ». En fonction de ces relations, le sujet et le prédicat sont dans des relations d'inclusion (premier mode), ou d'inclusion partielle, ou encore d'exclusion totale (comme « bétail » et « arbre » dans le deuxième mode). Sont principalement mis en jeu les trois prédicables que sont le genre, l'espèce et le propre, dans les exemples fournis par Paul pour tous les modes, concluants ou non, des trois figures, car ce sont ces prédicables qui illustrent le plus clairement les relations d'inclusion ou d'exclusion entre les termes, qui eux relèvent des catégories de la substance et de l'accident.

C'est en vertu de la relation entre la chose signifiée par le prédicat et celle signifiée par le sujet, c'est-à-dire du fait de l'appartenance de l'un et de l'autre à tel genre ou espèce ou propre, que l'on peut affirmer que le prédicat est dit ou nié universellement du sujet ; autrement dit, c'est en vertu de la matière de la proposition que la prédication est universellement affirmative ou universellement négative.

Le point de départ d'une telle conception se trouve manifestement dans les chapitres des *Topiques* où Aristote expose la théorie des prédicables en expliquant de quelle manière un attribut appartient à un sujet (substrat), ou de quelle manière un attribut se prédique d'un sujet. A propos des prémisses qui sont les éléments constitutifs de tout raisonnement (et des problèmes sur lesquels portent toute déduction), Aristote remarque : « toute prémisse comme tout problème exhibe soit un genre, soit un propre, soit un accident (et ne parlons pas de la différence, car étant de nature générique, elle doit être rangée sous la même rubrique que le genre) »[41]. Après la division des prédicables au chapitre I, 5, il justifie au chapitre I, 8 cette division, d'abord

41. Cf. *Top*. I, 4, 101b17-19 ; nous reproduisons la traduction de J. Brunschwig, dans : Aristote, *Topiques*, t. 1, Paris, 1967, p. 5.

par une démarche inductive : « si en effet l'on passait en revue chacune des prémisses et chacun des problèmes, on s'apercevrait qu'ils ont à leur origine soit une définition, soit un propre, soit un genre, soit un accident »[42], puis il ajoute une justification fondée sur une démarche déductive, qui aboutit à la même division. Cette justification déductive s'appuie sur l'examen des relations possibles existant entre un sujet et un prédicat[43]. Commentant ce passage, Alexandre fait explicitement référence à l'extension comparée du prédicat à ce dont il est prédiqué pour construire la division aboutissant à la liste des prédicables[44]. En somme, sur la base de l'enseignement des *Topiques*, les relations de prédicabilité sont susceptibles de fournir la structure d'une syllogistique matérielle, qui s'interprète comme la mise en évidence de propriétés « matérielles » entre les termes, c'est-à-dire des relations de genre à espèce, par exemple, entre les choses qu'ils signifient, ou des relations d'espèce à propre.

Que pareille doctrine ait été connue, sinon véritablement mise en œuvre, dans l'Antiquité, en témoigne par exemple un passage du chapitre sur la conversion des propositions dans le *Peri hermeneias* d'Apulée. Afin de savoir si une proposition est convertible, il faut considérer les *significations* — entendons celles des termes —, déclare l'auteur :

> Ergo unaquaeque propositio per omnes significationes […] reperienda est, an etiam conversa congruat. Nec universe verae sunt istae, sed quinque solae : aut enim proprietas declaratur alicuius aut genus aut differentia aut finis aut accidens. Nec praeter haec unquam <quicquam> inveniri potest in ulla propositione, ut si *hominem* substituas, quicquid de eo dixeris, aut proprium eius significaveris, ut *cachinnabile*, aut genus, ut *animal*, aut differentiam, ut *rationale*, aut definitionem, ut *animal rationale mortale*, aut accidens, ut *orator*[45].

42. Cf. *Top*. I, 8, 103b3-6 ; trad. J. Brunschwig, p. 12.

43. Cf. *Top*., I, 8, 103b7-17 ; trad. J. Brunschwig, p. 12 : « En effet, tout prédicat possible d'un sujet doit nécessairement, soit s'échanger avec lui en position de prédicat d'un sujet concret, soit ne pas le faire. S'il s'échange avec lui, il doit être définition ou propre ; définition s'il exprime l'essentiel de l'essence, propre s'il ne l'exprime pas ; nous avions en effet défini le propre comme ce qui s'échange avec son sujet, sans exprimer toutefois l'essentiel de l'essence. S'il ne s'échange pas en position de prédicat d'un sujet concret, de deux choses l'une : ou bien il figure parmi les termes contenus dans la formule définitionnelle de son sujet, ou bien il n'y figure pas. S'il figure parmi ces termes, il doit être genre ou différence, puisqu'une formule définitionnelle a pour composants un genre et des différences ; s'il n'y figure pas, il doit être accident […] ».

44. Cf. *In Top*., p. 63, 22-30 Wallies ; trad. anglaise dans Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics 1*, trad. M. Van Ophuijsen, London, 2001, p. 68.

45. Cf. Apulée, *Peri hermeneias*, vi 4-6 ; traduction anglaise de D. Londey et C. Johanson, *The Logic of Apuleius*, p. 91.

Ces cinq *significationes*, qu'il faut prendre en considération dans l'étude de la conversion, sont les prédicables ; autrement dit, ce sont les relations entre choses signifiées par les termes qui permettent d'affirmer ou non des relations de prédicabilité entre les termes des propositions, et par là de conclure à la convertibilité ou non d'une proposition. On a vu, plus haut, que Boèce aussi connaît une doctrine de la conversion matérielle des propositions dans le *De syllogismo categorico*, où la liste aristotélicienne des prédicables est naturellement remplacée par la liste porphyrienne, qui s'était imposée à travers l'*Isagogè*. Dans l'*Introductio ad syllogismos categoricos*, on trouve de même une interprétation matérielle des propositions, en liaison avec la question de la conversion. La vérité ou la fausseté d'une proposition y est présentée dans les termes d'une coïncidence ou non entre l'affirmation ou la négation d'attribution d'un prédicat à un sujet, et le fait que la chose prédiquée est inséparable du sujet ou incompatible avec lui. Par exemple :

> Nam quoniam 'animal' ab 'homine' non potest segregari, quae hominem animal esse confirmat, uera est, falsa uero illa quae denegat. Item si quod non potest euenire praedicetur fiatque affirmatio omnem hominem esse lapidem idque aduersa propositio neget nullumque hominem lapidem esse contendat, negatio quidem ueritati, affirmatio autem est iuncta mendacio[46].

Comme on le voit sur ces exemples, c'est une modalité interne à la proposition qui est prise en considération par Boèce, celle qui caractérise la relation du prédicat au sujet et s'exprime à l'aide des sortes d'opérateurs de modalité que sont les syntagmes *non potest segregari* et *non potest euenire*. On saisit sur ce point que les matières des propositions peuvent avoir plusieurs expressions : les relations entre termes s'expriment, on l'a vu, sous la forme de relations de prédicabilité faisant intervenir le genre, l'espèce, le propre, l'accident (plus rarement la différence) ; elles s'expriment aussi selon les modalités, internes à la proposition, du nécessaire, de l'impossible et du possible.

Un type semblable de modalité interne aux propositions est à l'œuvre dans le traité de Paul le Perse. La différence entre Paul et Boèce, toutefois, est que Paul tire en quelque manière toutes les conséquences de cette interprétation modale de la proposition. Comme on l'a vu plus haut, en effet, il construit le carré logique des oppositions pour chacune des trois modalités du nécessaire, de l'impossible et du possible, et il exprime tous les modes des trois figures syllogistiques dans les termes de la logique matérielle. C'est la relation entre la chose signifiée par le prédicat et celle signifiée par le sujet qui permet

46. Cf. l'édition de Chr. Thomsen Thörnqvist, p. 30, 5-10.

d'énoncer une conclusion ; autrement dit, c'est-à-dire en vertu de la relation matérielle de nécessité, d'impossibilité ou de contingence, qui lie le prédicat au sujet que la conclusion sera universellement affirmative ou universellement négative ou encore indécise.

Cette relation matérielle entre le prédicat et le sujet, — ou encore la modalité nécessaire, impossible ou possible de cette relation —, est déterminée par les relations de prédicabilité entre les termes. On comprend dès lors pourquoi Paul le Perse insère dans son traité plusieurs sections dans lesquelles il définit les cinq prédicables porphyriens. Ce sont les relations fixées sur l'arbre porphyrien qui déterminent le type de modalité entre les deux termes d'une proposition. Reprenons les exemples des deux premiers modes de la première figure. Dans l'exemple du premier mode, « substance à tout animal, animal à tout homme, substance donc à tout homme », les termes « substance », « animal » et « homme », sont dans des relations de genre à espèce — relations verticales sur l'arbre de Porphyre — , selon lesquelles ce qui se prédique d'un prédicable Y comme d'un sujet (« substance » de « animal ») se prédique aussi de ce dont Y se prédique comme d'une espèce inférieure X (« animal » de « homme »). Dans l'exemple du second mode, en revanche, « bétail à aucun arbre, <arbre> est à tout olivier, bétail donc à aucun olivier », les termes « bétail » et « arbre » se placent sur des branches séparées de l'arbre de Porphyre, de telle sorte qu'il ne peut y avoir transitivité de la prédication, mais qu'au contraire il est impossible que l'espèce « olivier » soit subsumée sous le genre « bétail ». Le même type d'explication pourrait être donné pour d'autres modes syllogistiques dans lesquels les prédicables sont des propres ou des accidents. Et cela vaudrait aussi pour les modes non concluants. Prenons encore l'exemple du premier mode non concluant de la première figure, dans lequel la majeure est affirmative universelle, la mineure négative universelle, et dont la conclusion est non nécessaire selon Paul, mais parfois affirmative universelle et parfois négative universelle. L'exemple donné est : « lorsque <l'attribution est> à tout, par exemple : "arbre à tout olivier, olivier à aucun palmier, et arbre à tout palmier" ; mais lorsque <l'attribution est> à aucun, par exemple : "animal à tout cheval, <cheval> à aucune pierre, animal à aucune pierre ». Dans le premier cas, olivier et palmier sont deux espèces distinctes, mais subsumées sous le même genre, d'où la conclusion universelle affirmative. Dans le second cas, cheval et pierre sont deux espèces distinctes, qui ne sont pas subsumées sous un même genre, d'où la conclusion négative universelle.

Dans la syllogistique de type matériel que décrit Paul, c'est évidemment la considération des termes qui permet de décider de la conclusion, plus précisément c'est, pourrait-on dire, l'examen de la place respective des termes

dans l'arbre de Porphyre qui conduit à l'attribution ou non du terme majeur au mineur : « palmier » est une espèce entrant sous le genre « arbre », d'où la conclusion affirmative universelle, tandis que « pierre » relève d'un genre distinct de celui de « arbre », d'où la conclusion négative.

Les exemples utilisés par Paul le Perse dans sa description des modes syllogistiques relèvent tous de l'un des prédicables porphyriens (genre, espèce, accident, mais aussi propre comme « capable de rire » ou différence comme « rationnel »). Et c'est sans doute là, peut-on supposer, la raison de la présence d'extraits de l'*Isagogè* dans la constitution du *Traité de logique* de Paul.

Parvenu à ce point, on peut essayer de se faire une idée de ce qu'est l'*Organon* court dont nous avons parlé, celui dont le traité de Paul est l'exemple. Il nous semble que l'on pourrait tenter de le caractériser au moyen de quelques traits principaux, comme ceux-ci :

- La syllogistique, entendue au sens matériel que nous avons explicité, est la visée finale de cet *Organon* dont les divers éléments conduisent à un exposé des figures et des modes de cette discipline.
- Parmi les éléments qui font partie de cet *Organon*, se trouvent quelques parties du *Peri hermeneias*, dont l'essentiel est une théorie de l'opposition des propositions interprétée en termes matériels.
- Sont retenus de l'*Isagogè* et des *Catégories* les éléments nécessaires à l'examen des relations entre les termes qui entrent dans les propositions prédicatives, c'est-à-dire la distinction entre substance et accidents (s'agissant des *Catégories*) et le classement des *items* considérés selon la table des prédicables, et en particulier selon l'arbre de Porphyre (s'agissant de l'*Isagogè*).

L'*Isagogè* et les *Catégories* fournissent non seulement des principes logiques pour la théorie des prédicables et de la prédication, mais en même temps les éléments d'ontologie nécessaires à l'interprétation matérielle des propositions et de la syllogistique de Paul. C'est le lieu, nous semble-t-il, de citer le passage bien connu dans lequel Ammonius fait allusion à l'interprétation matérielle des propositions par certains auteurs :

> Ceux qui s'occupent du traitement technique de ces choses (τῆς τούτων τεχνολογίας) appellent ces relations matières (ὕλας) des propositions, et ils disent que parmi elles les unes sont nécessaires, les autres impossibles et les autres possibles. La raison de ces noms est manifeste, et ils ont jugé bon d'appeler les relations en général matières, parce qu'elles apparaissent en même temps que les réalités sous-jacentes aux propositions (τοῖς ὑποκειμένοις ταῖς προτάσεσι πράγμασι) et qu'elles ne sont pas tirées de notre pensée ou [action de] prédication (τῆς

> ἡμετέρας οἰήσεως ἢ κατηγορίας), mais de la nature même des réalités (τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως)[47].

Ce que visent les auteurs dont parle Ammonius, ce sont donc des relations qui ne résultent pas de l'acte même de prédication, mais de la nature des réalités. Ces relations, qui s'expriment dans les modalités du nécessaire, de l'impossible ou du possible, sont internes à la proposition et sont distinctes des relations modales préfixées aux propositions. Telle est bien aussi la visée de Paul le Perse dans son traité. Si l'on reprend la comparaison avec le *De syllogismo categorico* de Boèce, la différence entre les deux auteurs se marque clairement : la présence, dans l'ouvrage de Paul, des extraits de l'*Isagogè* qui fondent la théorie de la prédicabilité, est requise par l'interprétation matérielle de la syllogistique, tandis que ces extraits ne figurent pas dans le traité de Boèce, étant parfaitement inutiles à la syllogistique assertorique des *Analytiques* dont ce traité donne l'exposé.

Une différence plus profonde sous-jacente à ce que nous venons de dire sépare Paul de Boèce : la syllogistique de ce dernier est, pourrait-on dire, une théorie de l'inférence, tandis que la syllogistique de Paul se veut une théorie de la démonstration, en entendant par là que la syllogistique de Paul a pour fin de prouver quelque chose touchant la nature des réalités.

L'*Organon* court dont l'œuvre de Paul donne l'image n'est pas alors une collection incomplète des traités de l'*Organon*. C'est à soi seul un traité incluant les parties nécessaires, tirées de l'*Isagogè*, des *Catégories*, du *Peri hermeneias* et des *Premiers analytiques*, en vue de constituer non point une théorie « formelle » de l'argumentation, mais un instrument propre à la connaissance de toutes choses selon leur nature. De cet *Organon* court, ainsi compris, il est naturel que soient exclues les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, considérées comme propres à la controverse dialectique. Il est concevable, d'autre part, que de ce même *Organon* soient absents les *Seconds analytiques*, si l'on considère que la théorie de la syllogistique matérielle tient lieu en quelque manière de théorie de la démonstration, dans la mesure où elle concerne des propositions dont la valeur de vérité est connue ou connaissable.

Le *Traité de logique* de Paul le Perse n'est pas une sorte de résumé (partiel) de l'*Organon*, mais la construction par Paul, à partir de ce qu'il a connu de

47. Ammonius, *In De int.*, p. 88, 17-23 Busse ; cf. aussi Ammonius, *On Aristotle On Interpretation 1-8*, trad. D. Blank, London, 1996, p. 94. Sur l'interprétation de ce passage, voir notre étude « La constitution de la logique tardo-antique et l'élaboration d'une logique "matérielle" en syriaque », dans notre livre *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, (p. 255-273), p. 264, note 1, où nous soutenions que le composant matériel qu'Ammonius désigne comme se manifestant en même temps que les réalités substrats des propositions est clairement le statut modal d'un état de chose.

la tradition grecque tardo-antique, d'un traité auto-suffisant de syllogistique matérielle, auto-sufffisant en ce qu'il contiendrait tous les éléments nécessaires à l'intelligence de cette syllogistique, qui fournit le moyen de conclure, de manière nécessaire ou seulement possible, à propos des réalités, ou encore de montrer qu'il est impossible de conclure. C'est du moins ainsi que le traité était sans doute conçu par son auteur. S'il est effectivement adapté à sa visée est une autre affaire qui n'était pas ici notre objet.

Note additionnelle à propos de Boèce

A la suite de discussions avec notre collègue Julie Brumberg-Chaumont, qui a attiré notre attention sur les difficultés de concilier la conception « formelle » du syllogisme catégorique dans le *De syllogismo categorico* de Boèce avec certains passages du traité *De topicis differentiis*, nous avons été amené à ajouter à notre exposé précédent les remarques suivantes[48].

Le traité de Boèce *De topicis differentiis* offre, il est vrai, de clairs exemples du lien entre argumentation topique et logique matérielle. Au livre II du traité, Boèce explique ainsi ce qu'est un lieu topique :

> A Topic, as Cicero would have it, is the foundation (*sedes*) of an argument. I will make clear in a few words what the force of this definition is. The foundation of an argument can be understood partly as a maximal proposition, partly as the Differentia of a maximal proposition. There are some propositions which not only are known per se but also have nothing more fundamental by which they are demonstrated, and these are called maximal proposition [...][49].

Plus loin, Boèce donne l'exemple suivant, qui montre comment la relation de prédicabilité entre les termes des propositions fonde, selon lui, l'argumentation syllogistique :

> Let this be the example that a maximal proposition posited outside [the argument] brings force to the argument. Suppose the task is to

48. On lira, sur la question de la « forme » logique et de la « logique matérielle », dans la tradition latine médiévale, l'étude de J. Brumberg-Chaumont sur la forme et la matière logique, à paraître chez Vrin, collection "Sic et Non".

49. *De Differentiis topicis*, *PL* 64 1185A : « Locus namque est (ut M. Tullio placet) sedes argumenti. Cuius definitionis quae sit vis, paucis absolvam. Argumenti enim sedes partim propositio maxima intelligi potest, partim maximae propositionis differentia. Nam cum sint aliae propositiones, quae cum per se notae sint, tum nihil ulterius habeant, quo demonstrentur, atque hae maximae et principales vocentur » ; nous citons la traduction d'E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, transl. with notes and essays by E. S., Ithaca, 1978, p. 46.

> demonstrate that an envious man is not wise. An envious man is one who disparages the goods of others. But a wise man does not disparage the goods of others. Therefore, an envious man is not wise. The maximal proposition does not appear included in the argumentation, but it gives force to the argumentation, for belief for this syllogism is provided by the proposition by which we know that things whose definition is different are themselves also different[50].

Les propositions dont est formé le syllogisme qui sert d'exemple sont celles-ci : « un homme envieux (A) est un homme qui dénigre les biens d'autrui (B) ; un homme sage (C) n'est pas un homme qui dénigre pas les biens d'autrui (B) ; donc un homme envieux (A) n'est pas un homme sage (C) ». En comprenant ces propositions comme des universelles, on peut exprimer le syllogisme sous la forme : « B se dit de tout A, B ne se dit d'aucun C, donc C ne se dit d'aucun A ».

Selon Boèce, notre adhésion à ce syllogisme s'appuie sur une proposition non exprimée dans l'argumentation, mais qui lui donne sa force, à savoir la proposition maximale : « les choses dont la définition est différente sont différentes ». Les termes A et B sont, en effet, entre eux dans une relation topique qui est celle de la définition (B est la définition de A), ce que l'on peut aussi exprimer dans le langage de la logique matérielle en disant que les deux termes sont liés par une relation nécessaire quant à la matière. Au contraire, dira-t-on dans le même langage de la logique matérielle, les termes B et C sont liés par une relation d'impossibilité quant à la matière, car B (dénigrer les biens d'autrui) n'entre pas dans la définition de C et, par conséquent, B et C sont incompatibles selon la relation topique de la définition. En utilisant la proposition maximale, on conclut donc la proposition recherchée : « C ne se dit d'aucun B ».

Mais on peut observer, par ailleurs, que les propositions précédentes composent un syllogisme de la forme (en utilisant la notation traditionnelle) : AaB, CeB, donc AeC. Ce qui est un syllogisme concluant en *Cesare*. Dès lors que les trois termes entrent dans des formules telles qu'en vertu de leur qualité et de leur quantité il en découle une conclusion formellement valide, il peut sembler inutile de faire intervenir la proposition maximale pour parvenir

50. *De Differentiis topicis*, *PL* 64 1185C-D : « Ut vero extra posita maxima propositio vires afferat argumento, tale sit exemplum ; sit enim propositum demonstrare quoniam « invidus sapiens non est » ; « qui enim invidus est alienis bonis affligitur ; sapiens autem bonis non affligitur alienis ; invidus igitur sapiens non est ». In hac igitur argumentatione propositio quidem maxima non videtur inclusa, sed argumentationi vires ipsa maxima subministrat ; est enim huic syllogismo fides ex ea propositione, per quam cognoscimus : « quorum diversa est definitio, ipsa quoque esse diversa » ; trad. E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, p. 47.

à la conclusion. Toutefois, le syllogisme dont il est question dans le texte de Boèce n'est pas un syllogisme au sens formel des *Premiers analytiques*. Il est, en effet, ainsi décrit : « Syllogism is discourse in which, when certain things have been laid down and agreed to, something other than the things agreed to must result by means of the things agreed to »[51]. Le point important dans cette définition est l'agrément qui doit être donné aux prémisses du syllogisme. C'est précisément à fonder cet agrément que sert la considération des relations de prédicabilité entre les termes entrant dans les propositions qui sont les prémisses de l'argument syllogistique, compris comme conduisant à l'acceptation d'une relation de même type entre les termes de la conclusion. Ces relations, qui expriment la matière de la proposition, c'est-à-dire la modalité de la relation entre les choses signifiées par les termes, sont soit nécessaires, soit impossibles, soit possibles, Dans l'exemple précédent, c'est la considération du prédicable « définition » qui permet d'affirmer que, dans le langage de la syllogistique matérielle, la relation est nécessaire entre A (homme envieux) et B (homme qui dénigre les biens d'autrui), impossible entre C (homme sage) et B (homme qui dénigre les biens d'autrui) ; et l'on dira d'autre part dans le langage de la syllogistique formelle que la proposition liant A et B est universelle affirmative (AaB) et que la proposition liant C et B est universelle négative (CeB).

On pourrait dire, dans le cas de l'exemple de Boèce que l'on vient de considérer, qu'il y a, en quelque manière, homologie entre le syllogisme « formel » en *Cesare*, et le syllogisme matériel fondé sur la relation topique de la définition. Dans quelle mesure cette remarque peut-elle s'étendre plus largement à une comparaison entre les syllogismes qui sont l'objet du *De syllogismo categorico* et les arguments topiques de syllogistique matérielle présents dans le *De topicis differentiis*, c'est là une recherche encore à faire. Il reste que la présence d'une « logique matérielle » en latin est bien attestée, et que cette présence suggère aussi de nouvelles recherches à entreprendre, nous semble-t-il, sur les notions comparées de matière et de forme dans la tradition latine de la logique.

51. *De Differentiis topicis*, *PL* 1183A : Syllogismus est oratio, in qua positis quibusdam et concessis aliud quiddam per ea ipsa quae concessa sunt evenire necesse est quam sunt ipsa quae concessa sunt ; trad. E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, p. 43.

Three New Fragments of a *Paraphrase of Aristotle's Topics* Ascribed to Themistius In Medieval Hebrew Translation

Mauro Zonta

According to a recent study by Ahmad Hasnawi[1], the well-known Greek philosopher and commentator of Aristotelian works, Themistius (317-388), probably wrote two different treatises specifically devoted to the contents of Aristotle's *Topics* : a *Paraphrase of the Topics*, and a shorter work on *The Examination of the (Logical) Places*. The Greek text of both is missing ; however, some direct references to their contents, as well as quotations of specific passages of them, can be found in four Medieval philosophical works : *De Topicis Differentiis* by the 6th-century Latin philosopher Boethius (d. 525), *The Reflective Book* by the 12th-century Judeo-Arabic philosopher Abū l-Barakāt al-Baġdādī (d. 1167), and the *Middle Commentary on Aristotle's Topics* and *The Meanings of the Discourse On the Whole* by the 12th-century Arab-Islamic philosopher Averroes (1126-1198). On the basis of a detailed comparison of these references, Hasnawi has come to the conclusion that Boethius and al-Baġdādī read and quoted Themistius's *Examination of the Places*, while Averroes employed as a source the *Paraphrase of the Topics*[2]. Both of Themistius's works studied the same arguments according to different ways ; however, Hasnawi thinks that the former was limited to the contents of books two to seven of the *Topics*, since the quotations of it which are found in Averroes's *Middle Commentary* do not include any reference to books one and eight of the work[3]. True, as Hasnawi himself admits, Themistius's *Paraphrase*

1. A. Hasnawi, « Boèce, Averroès et Abū al-Barakāt al-Baġdādī, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 17, 2007, (p. 203-265), on p. 204-209 in particular.
2. A. Hasnawi, « Boèce, Averroès », p. 232.
3. A. Hasnawi, « Boèce, Averroès », p. 215-216.

of the Topics refers to some aspects of Aristotle's dialectics which are not found in those central books ; however, according to him, these references might have been taken from the general introduction to Themistius's work. The data which will be examined here below would suggest that things might have been different. From some hitherto neglected passages found in a work by a 14th-century Jewish philosopher, part of which is explicitely devoted to a detailed examination of the contents of book eight of Aristotle's *Topics*, it seems that Themistius's paraphrase of this work included also this book. Therefore, one might even suppose that in his work the Greek philosopher examined the whole text of the *Topics*, as he made in the case of other works by Aristotle (the *Posterior Analytics*, the *Physics*, the treatises *On the Soul* and *On the Heavens*).

The Arab-Islamic philosopher Abū Naṣr al-Fārābī (870-950), who had a special interest for Aristotelian logic, wrote both a *Long Commentary on the Third and the Eighth Books of the Topics*, and a *Book* (probably, a sort of 'gloss-commentary') *on Some Points Extracted from the Eighth Book of the Topics*[4]. Very recently, a Medieval Hebrew translation of some parts of them — the latter being probably a shorter version of the former — has been discovered[5]. The author of this translation was the Provençal Jewish philosopher Todros ben Meshullam ben David Todrosi, working at Trinquetaille near Arles in the period 1330-1340[6]. In 1334 Todros wrote a big philosophical anthology of some texts about Aristotelian physics and logic (mostly the *Prior* and *Posterior Analytics*, and the *Topics* as well), according to the works on these subjects by a number of well-known Ancient Greek and Medieval Arab-Islamic philosophers : Alexander of Aphrodisias, Themistius, al-Fārābī, Avicenna, Averroes[7]. Most of this anthology is unpublished ; the section about logic is preserved in the unique manuscript of London, British Library, Add. 27559, folios 1r-93v[8]. It should be pointed out

4. See M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersbourg, 1869 ; the titles of the above works are put on p. 214-215, at numbers 4 and 18 of the list.
5. See M. Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, 1996, p. 162, 253. For a complete list of these passages and their contents, see also M. Zonta, « About Todros Todrosi's Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī's Lost *Long Commentary / Gloss-Commentary* On Aristotle's *Topics*, Book VIII », in *History and Philosophy of Logic*, 32/1, 2011, p. 37-43.
6. About Todros Todrosi, see A. Neubauer and E. Renan, « Les écrivains juifs français du xive siècle », in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXI, Paris, 1893, (p. 351-789), on p. 570-573 ; M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893, p. 62-63.
7. See Zonta, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, p. 249-253.
8. For a complete description of the contents of the manuscript, see D. Margoliouth,

that Todros's quotations of a sort of *Paraphrase of the Prior Analytics* ascribed to Themistius have been already identified, published and translated into English[9]. These quotations are about various passages of Aristotle's work (*An. Pr.* 24a3-37b11), and are found on folios 17r-22v of the London manuscript. Todros explicitely quotes these passages as taken from Themistius (in Hebrew, תאמאסטיוס, *Tāmāsṭyūs*) ; therefore, he might have had at his disposal a complete Greek-into-Arabic version of Themistius's work.

The case studied here is partially different. The three passages which seem to be ascribed to Themistius were apparently not taken from a direct reading of the Greek text in Arabic translation ; probably, they were found in al-Fārābī's lost work on book eight of Aristotle's *Topics*, which Todros employed as one of the main sources for his anthology, as found on folios 67v-75r and 85v-93v of the London manuscript. As a matter of fact, the name of their author was apparently altered. In the first two quotations, the name put at the end of the quoted passage (according to Todros's use) is דמיניה סליק ; at the beginning of the third quotation, Todros affirms that the following passage is by a certain באפן דסליק מיניה. Which is the Arabic name of the anonymous author quoted here by Todros? It seems to be not too far-fetched to suppose that the two strange names found in the Hebrew text, which seem to have no possible explanation as such, are the result of a corruption of the original Arabic name of Themistius : ثَميسطيو س, *Ṯāmīsṭyūs*. This name might have been erroneously read by Todros as دمينيه سليق, (literally *Damīnyah salīq*, a possible corruption of ثميس طيو, *Ṯamīs ṭiyū*) and as بَفن سليق مينيه (literally *Bāfan salīq mīnyah*, a possible corruption of ثَميس طيو س, *Ṯāmīs ṭiyū s*[10]) respectively. Therefore, the three Hebrew quotations can be edited, translated into English, and shortly commented on as follows[11].

First quotation (ms. of London, British Library, Add. 27559, folio 87v, line 18 – folio 88r, line 1) :

Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, vol. III, London, 1915, p. 286-290.

9. Sh. Rosenberg and Ch. H. Manekin, « Themistius on Modal Logic. Excerpts from a commentary on the *Prior Analytics* attributed to Themistius », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11, 1988, p. 83-105 ; Id., « Yefet b^{e}-ohley Šem : Peruš Ṭemisṭyus le-'Sefer ha-heqeš' », in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 7/2, 1990, p. 267-274.

10. The anomalous misreading of this letter, *s*, as *mīnyah* might result from what happens in the previous two cases, where the name of the author is given as *Damīnyah*.

11. The Hebrew passages which are put in bold type are those apparently taken by Themistius ; they have been put in cursive script in the English translation.

> ואלו ההקדמות תעשינה – **ר"ל אלו שאינם הכרחיות, אבל הם פעולות בהכרחיות – דמיניהו סליק**. הבטחון מהמשיב בתכלית הפרסום ירצה שלא תהיה ההקדמה שירצה השואל לתתה למשיב מפורסמת כל הפרסום, אבל תהיה בצד שלא תגונה למשיב הכחשתה וימצא לעצמו התנצלות בצד מה בשימנע מקבלתה, ולא יבטח השואל שימנע המשיב מלקבלה ויעשה בטוח לעצמו בשלא ישאל תחלה ממנה. כה דבר אבו נצר.
>
> « 'And these premisses operate' — *i.e. those which are not necessary, but result from the necessary (ones) — Themistius.* The assurance by the respondent about the debate means that the premiss is not imposed by the questioner to the respondent for the whole debate and, in any case, the contradiction of the respondent is not (his) condemnation. It includes an apology about the obligations of its acceptance : the questioner does not assure that the respondent is obliged to accept it, and makes assurance that he will not question any of those principles ». So said Abū Naṣr (al-Fārābī).

The above commented passage is apparently taken from book eight, chapter one of the *Topics* (*Top.* 155b26-27) : ἀλλ᾽ ἐπειδὴ πᾶσα ἡ τοιαύτη πραγματεία, « but since all that operation » ; in Ibrāhīm al-Kātib's Medieval Arabic translation[12], the passage is found as follows : *wa-hāhunā muqaddamātun tasta'milu*, « and here premisses operate »[13]. For the second part of his commentary, al-Fārābī might have been inspired by the corresponding passage of Alexander of Aphrodisias's *Commentary on Aristotle's Topics*, which is as follows :

> Since, if the discourse (is made) against somebody else, sometimes the dialectician can even refuse to be more conflictual and does not attack what is reasonable among what has been asked and assumed, it is useful to the dialectician to employ what has been proposed, and similar things. Therefore, one must be well prepared to put questions in this way. Because of this, in fact, (Aristotle) introduced[14] (his discourse as

12. A partially revised version of this translation, made in the 9th century on the basis of a previous Greek-into-Syriac translation of Aristotle's work, was probably employed by al-Fārābī for his *Long Commentary on Aristotle's Topics* : see Zonta, « Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī's Lost *Long Commentary* / *Gloss-Commentary* », on note 19 in particular.
13. 'A. Badawi, *Manṭiq Arisṭū*, 3 vols., Cairo, 1948, vol. III, p. 727, line 13. Apparently, the Arabic text here read by al-Fārābī was partially different : *wa-hā'ulā'i l-muqaddamātu tasta'milu*, « and these premisses operate ». Al-Fārābī's reading of this passage, as translated by Todros, seems to be more similar to the original Greek text.
14. Read ἐπήγαγεν instead of ἐπήνεγκεν, as found in Wallies's edition (see here below).

follows) : « But since all that operation is (made) against somebody else » etc.[15]

However, there is no apparent correspondence between the contents of Alexander's passage and those ascribed to Themistius ; as it seems, the latter were quoted by Todros through al-Fārābī's own *Long Commentary*.

Second quotation (ms. of London, British Library, Add. 27559, folio 90v, lines 4-7) :

> עם שבטולם קל – **ר"ל עם שהם במוחלט מבלי שתוף או השאלה, בטולם קל, לפי מה שקדם. הנה יקשה בטולם, כשיאמרו בשתוף או בהשאלה לזאת הסבה, ר"ל סבת השתוף וההשאלה, שהם סבה לקושי – דמיניה סליק.**
>
> « When their refutation is easy » — *i.e. when they are absolutely neither common nor metaphorical, their refutation is easy, according to what has been (said) before ; but their refutation is difficult, when they are said (to be) in common or according to the metaphor about this cause, i.e. the cause of the(ir) being in common and the metaphor (in itself), both of which are a cause of the difficulty— Themistius.*

Aristotle's passage seems to have been taken from book eight, chapter three (*Top.* 158b5) : Ἔστι δὲ δυσεπιξείρητα, « but they are difficult to be attacked » ; in Ibrāhīm al-Kātib's Arabic translation, it runs as follows : *wa-mimmā yaṣ'ubu iḫtibāruhu*[16], « and since its study is difficult »[17]. Here, Alexander of Aphrodisias's commentary seems to be substantially different :

> He (i.e. Aristotle) says that « they are difficult to be attacked » and absolutely « near to the principle ». These things are difficult in another sense (too) : in fact, they are distant because of the number of things which are between them, but they are near because of (their) smallness, since, as there is nothing between them, or this thing is (too) little, it seems difficult to prove them. Moreover, because of the(ir) nearness those who speak about these things make imaginative suggestions (in Greek, φαντασία) (about them), like those who try to explain what is at the beginning[18].

15. See the Greek text in *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, II.2, (ed.) M. Wallies, Berlin, 1891, p. 523, 1-6.
16. This seems to result from a different Arabic text as it was apparently read by al-Fārābī here, e.g. as follows : *wa-mimmā yashulu infisāḫuhu*, « and since its refutation is easy ».
17. A. Badawi, *Manṭiq Arisṭū*, vol. III, p. 740, 10.
18. See *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros*, p. 542, 15-20.

Some statements, which are not totally different with respect to 'Themistius"s ones, are found in other passages of Alexander's commentary on *Top.* 158a31 and 158b8, as follows :

> In fact, it is easy to stop what is difficult to be proved ; it is not easy to admit what is proved by it, and it is not easy to put obstacles about it. (…) It has been shown that it is easy to destroy or prove a definition[19].

In any case, the above difference proves the partially diverse approach to the contents of Aristotle's passage by the so-called 'Themistius' with respect to Alexander's own interpretation of it.

Third quotation (ms. of London, British Library, Add. 27559, folio 92v, lines 1[-6]-8) :

> ויהיה המאמר בזה פחות – **וזה באפן דסליק מיניה: ר"ל שיהיה ההפסד מצד הדרוש, כי השואל יביא ביותר משובח שימצא באותו הדרוש המונח, אלא שלהיות מונחו כוזב יהיה מאמרו פחות, כי לא ימצא בהולידו ענין משובח, ואם הוא יביא ביותר משובח שיהיה נמצא לאותה התולדה המונחת, כי אין הפחיתות מצד קצורו בהכאה אבל מצד הדרוש, [כמו שתהיה הקטנה שוללת כוללת בתמונה הראשונה, כי בהתהפכה ישוב ההקש בשלישית ויוליד זולת הדרוש ותהיה התולדה חלקית]**.
>
> « And the discourse about this is feeble » - *and this is Themistius(')s paraphrase) : i.e. the distruction concerns the question, since the questioner proceeds in a more excellent way when he finds the subject of that question : but, if its subject is false, his discourse is feeble, since in its generation there is nothing excellent, even if he proceeds in the most excellent way which can be found for that subjective conclusion. In fact, the feebleness is not due to the fact that the striking argument is (too) short, but to the question (in itself). [In fact, the minor (premiss of the syllogism) is a universal negative one of the first type ; on the contrary, the syllogism goes through the third type, begins without the question, and (its) conclusion is particular.]*[20]

The above commented passage is taken from book eight, chapter eleven (*Top.* 161b15) : (ἀνάγκη) φαύλους γίνεσθαι τοὺς λόγους, « (it is necessary) that the discourses become feeble », which corresponds to the following passage of Ibrāhīm al-Kātib's Arabic translation : *an takūna hāḏihi l-aqāwīlu*

19. See *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros*, p. 541, 14-16, and p. 542, 23.

20. The passage put between square brackets in the edition of the Hebrew text and in the English translation is apparently separated from the previous one in the London manuscript ; therefore, it did not probably include the contents of the text ascribed to Themistius, but al-Fārābī's own comments on them.

raḏlatun, « that these discourses are feeble »[21]. In this case too, Alexander of Aphrodisias's commentary on Aristotle's passage is totally different[22].

From the above collected data, as found in Todros Todrosi's anthology, the following tentative conclusions might be suggested. Themistius's commentary (probably, the *Paraphrase*) on Aristotle's *Topics* was not limited to books two to seven of the work : it surely included a general introduction to the whole work (as already pointed out by Hasnawi) ; very probably — if the above supposition is true — it included book eight too, maybe in a shorter form with respect to the other books, since Themistius seems to have been more interested to the latter[23]. Themistius's commentary, or a very similar work ascribed to him, was translated into Arabic by an unknown author before 987, when the Arab-Islamic bio-bibliographer Ibn al-Nadīm mentioned it in his *Fihrist* ; probably, this Arabic version circulated before 900, since one or both of al-Fārābī's long commentaries on the *Topics* included at least three quotations of it. One might even suppose that this work ascribed to Themistius was one of the main sources of al-Fārābī's works on the contents of the *Topics*[24]. Finally, in his philosophical anthology Todros Todrosi inserted an Arabic-into-Hebrew version of those quotations, by ascribing them to an author under an altered name (very probably, the same 'Themistius' known to the Medieval Arabic tradition).

21. A. Badawi, *Manṭiq Arisṭū*, vol. III, p. 755, 14.

22. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros*, p. 566, 31-567, 5.

23. If so, the statement found in the 10th-century Arabic bibliographer Ibn al-Nadīm, which, according to Hasnawi (A. Hasnawi, « Boèce, Averroès et Abū al-Barakāt al-Baġdādī », p. 205 and note 11), should be read as follows : « Themistius commented on the *loci* from it (i.e. from Aristotle's *Topics*) », might be interpreted differently. Themistius might have not limited his work to the part of the *Topics* about the *loci*, i.e. books two to seven ; he was mostly interested to those books, but probably included into his work also some direct references to passages of the other parts of the work.

24. This supposition might explain the fact that Ibn al-Nadīm put his reference to al-Fārābī's commentaries on the *Topics* immediately after having mentioned Themistius's work on it : see R. Tajaddod ed., *Ketab al-Fihrist, Compiled : By Mohammad ben Es'haq al-nadim*, second edition, Tehran, n.d., p. 310, line 6. See also the English translation by B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols., New York, 1970, vol. II, p. 602.

Albert le Grand et sa connaissance des écrits logiques arabes : une réévaluation du dossier Grignaschi

Jules Janssens[*]
(chercheur associé CNRS-UPR 76 ; collaborateur De Wulf-Mansioncentrum, KU Leuven)

Dans son article pionnier, « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'Abrégé d'Alfarabi », Mario Grignaschi a élaboré une analyse détaillée des références faites par Albert dans ses ouvrages de logique (sauf la *Poétique* et de la *Rhétorique*, qui ne sont pas commentées) à des auteurs arabes, plus spécifiquement à Alfarabi, à Avicenne et, dans une moindre mesure, à Algazel[1]. À son avis, seul un nombre limité de ces citations se laisserait expliquer par les traductions arabo-latines existantes à l'époque. Les autres résulteraient de la connaissance de la part d'Albert de traductions latines actuellement perdues. Parmi celles-ci figureraient plusieurs traités complets, tels l'*Abrégé* et les grands commentaires logiques d'Alfarabi, ainsi que tous les traités de logique du *Shifā'* d'Avicenne. Il s'agit là d'un vaste ensemble qui, compte tenu des éditions actuellement existantes des textes originaux arabes (dont certains, cependant, ont également été perdus), devrait se chiffrer à plusieurs milliers de folios. La première chose qui vient à l'esprit est de se demander comment il est possible qu'une entreprise de cette importance n'ait laissé aucune trace en dehors des écrits d'Albert. Comment se fait-il qu'aucune de ces traductions n'ait été mentionnée dans un des catalogues des

*. Nous tenons à remercier Julie Brumberg-Chaumont, qui n'a pas seulement eu l'amabilité de corriger le style français de cette contribution, mais a aussi formulé quelques critiques très pertinentes. Néanmoins, la présence d'éventuelles fautes d'interprétation reste entièrement notre responsabilité.

1. M. Grignaschi, « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'Abrégé d'Alfarabi », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 39, 1972, p. 41-107.

grandes bibliothèques occidentales rédigées entre 1150 et 1400 ?[2]. Si Mario Grignaschi n'a prêté aucune attention à une telle interrogation — en dépit de son caractère évident, et donc incontournable — c'est parce qu'il était convaincu d'avoir fourni la preuve que bon nombre des passages en question se révèlent, de fait, doctrinalement proches d'un texte arabe inconnu par ailleurs dans la tradition latine. Si cela n'est pas tout à fait avéré pour tous les cas, comme nous essayerons de le démontrer dans la suite, il n'en reste pas moins vrai que, pour d'autres, les indications restent fortes et plutôt convaincantes. Mais pour ces derniers nous inclinons plutôt en faveur de l'idée de l'existence d'un florilège — hypothèse à laquelle Mario Grignaschi s'oppose tout naturellement, étant donné les multiples rapprochements qu'il effectue avec les originaux arabes. S'il observe rarement une correspondance littérale, il indique en revanche toujours des éléments qui semblent justifier une connaissance de ces originaux en traduction latine.

Nous nous occuperons d'abord des citations qui font référence à Alfarabi, puis de celles qui ont trait à Avicenne (et Algazel). Quelques remarques préliminaires s'imposent toutefois :

Albert a souvent une tendance à accoler plusieurs noms. Comme on le verra, il essaie ainsi le plus souvent d'accentuer l'importance de la thèse exprimée. En multipliant les « autorités », il cherche incontestablement à rendre plus vraisemblable la vérité de ce qui est énoncé. Mais il n'invente pas pour autant la citation : elle remonte toujours — selon que nous avons pu constater — à un ouvrage de l'un d'entre ces auteurs.

Albert n'est pas en outre un « grand logicien », c'est-à-dire un théoricien vraiment original ou innovant. Toutefois, il restitue assez correctement la logique prédominante dans son temps, en s'inspirant d'ailleurs largement de ses prédécesseurs immédiats, en particulier Kilwardby et Jean le Page[3]. Son exposé aurait certainement gagné en clarté s'il avait été plus sobre, surtout en réduisant le nombre des références, car celles-ci ne sont pas toujours significatives, voire compliquent parfois la bonne compréhension de

2. Voir H. Kischlat, *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400*, Münster, 2000.

3. En 1981, S. Ebbesen, « Albert (the Great ?)'s Companion to the *Organon* », in A. Zimmermann éd., *Albert der Große : seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*. Berlin, 1981, p. 89-103 (réimprimé dans S. Ebbesen, *Topics in Latin Philosophy from the 12th-14th centuries. Collected Essays of Sten Ebbesen*, Volume 2, Furnham, 2008, ch. 7), avait déjà désigné Kilwardby comme une source directe, et donc importante, des écrits logiques d'Albert. Quant à Jean le Page, nous le devons à Paul Thom, « Albert the Great on the Category *ad aliquid* ; Latin and Arabic Influences » (communication du colloque « L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand, Ordre des traités, divisions de la logique et transmissions textuelles », org. J. Brumberg-Chaumont, Paris, CNRS/ÉPHÉ, 2009).

l'argumentation utilisée.

Enfin, il est impératif de noter que l'édition Borgnet, malgré ses mérites incontestables, n'est nullement critique (au sens propre du mot) et nécessite donc une utilisation prudente. Ainsi, dans le septième chapitre du traité de la relation (*ad aliquid*) de la paraphrase d'Albert aux *Catégories*, on lit : « … sed simul esse natura est in hoc quod, secundum quod relativa sunt, in esse et non esse, sive in ortu et occasu, sicut dicit Avicenna, sunt simul … », là où tous les manuscipts portent : « … sicut dicit Augustinus … »[4]. La référence est effectivement à ce dernier, ou plus exactement, à un ouvrage qui lui a été attribué à tort, à savoir la traduction anonyme de la paraphrase de Thémistius, connue aussi sous le nom (pseudo-Augustinien) de *Categoriae decem*[5]. L'expression typique de « ortu et occasu » (selon l'origine et la mort), y est pleinement attestée, tandis qu'elle fait absolument défaut dans l'Avicenne latin. On voit d'ailleurs mal à quoi elle pourrait correspondre dans ses écrits arabes. Mario Grignaschi, tout en étant conscient de la difficulté d'un rapprochement avec la terminologie arabe d'Avicenne, y détecte pourtant une traduction — incorrecte, il est vrai — des verbes arabes *wujida* et *ʿadama*, « être » et « être privé »[6]. Ici, on observe clairement une volonté exagérée de sa part de prouver à tout prix une correspondance avec les sources arabes. Ce cas est aussi révélateur de la nature des citations faites par Albert : rarement littérales, elles s'avèrent souvent le résultat d'une paraphrase libre, qu'il n'est pas en outre toujours facile à délimiter. Tout cela rend évidemment l'identification d'une source précise compliquée et délicate.

1. Les citations d'Alfarabi dans les commentaires logiques d'Albert le Grand

1.1 L'Alfarabi latin

En nous tournant vers Alfarabi, il est important de voir d'abord quels sont ses ouvrages — logiques, et ceux comportant des idées intéressantes d'un point de vue logique — qui ont été avec certitude accessibles aux Latins à l'époque d'Albert[7]. Sans discussion aucune, le *De intellectu* et le *De scientiis* — ce

4. Voir Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, t. I, p. 234. Nous remercions Carlos Steel d'avoir mis à notre disposition une version provisoire de l'édition critique qu'il prépare de ce texte.
5. Voir Aristote, *Categoriae vel Praedicamenta*, *Aristoteles Latinus* I/1-5, éd. L. Minio-Paluello, Bruxelles/Paris, 1961, p. 155, 13-17.
6. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 73.
7. Pour la liste de base, voir Ch. Burnett, « Arabic into Latin : the reception of Arabic philosophy into Western Europe », in P. Adamson et R. Taylor éd., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, (p. 370-404), p. 393-94. Il est à noter qu'il inclut *On 'posterior Analytics'* (sans davantage de précision) sur la base du témoignage

dernier aussi bien dans la traduction assez littérale de Gérard de Crémone que dans la traduction-paraphrase de Dominicus Gundissalinus — se présentent comme les deux ouvrages les plus connus. On peut également faire état du *De ortu scientiarum*, attribué dans la traduction latine à Alfarabi, mais sans doute à tort. La traduction latine par Hermanus Allemanus de l'introduction et du début du grand commentaire d'Alfarabi sur la *Rhétorique*, intitulée *Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*[8], n'est pas restée entièrement inaperçue, car le titre de l'ouvrage est cité par Roger Bacon et le texte par Giles de Rome. Quant au *Liber exercitationis ad viam felicitatis*, traduction du *K. al-tanbīh ʿalā sabīl al-saʾāda*, il ne semble avoir connu qu'une réception très limitée. Il en va du même pour le *Flos Alpharabii*[9], qui offre la traduction des cinq premiers paragraphes, ainsi que du début du sixième, des *ʿUyūn al-masāʾil*. Quelques fragments, qui ont été édités par Salman sous le titre de *Nota ex logica Alpharabii quaedam sumpta* (ms. Bruges 424), et dont les deux premières parties constituent la traduction littérale de fragments divers de l'*Abrégé* du *De l'interprétation*, sont restés pratiquement sans écho[10]. Dans ce dernier cas, tout donne à croire qu'on a affaire à une compilation de passages délibérément choisis. En effet, rien — ni du point de vue matériel ni du point de vue doctrinal — ne permet de considérer ces 'notes' comme résultant d'une perte malheureuse de plusieurs parties d'une traduction complète de

d'Albert, sans doute à juste titre comme nous le verrons (mais nous essayerons de démontrer qu'il s'agit selon toute probabilité de « morceaux choisis (*excerpta*) »).

8. La traduction latine d'Allemanus a été éditée par Mario Grignaschi dans Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la réthorique*. I. *Kitāb al-ḫa ṭāba*. II. *Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, éd. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth, 1971, p. 123-252. Le texte original arabe du Grand Commentaire d'Alfarabi a été perdu, mais chez Ibn Riḍwān (m. 1061 ou 1068), dans le chapitre consacré à la rhétorique dans son *Livre sur ce qui est utilisé, de la logique, dans les sciences et dans les arts*, se trouve un grand nombre de passages ayant une correspondance littérale avec le *Didascalia* (authentifiant ainsi la traduction de Hermanus Allemanus comme étant une traduction arabo-latine du début du Grand Commetaire d'Alfarabi), voir M. Aouad, « *Le texte arabe du chapitre sur la rhétorique d'Ibn Riḍwān et ses correspondances dans la* Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii. *Fragments du Grand Commentaire à la* Rhétorique *d'al-Fārābī* », in G. Dahan et I. Rosier-Catach éd., *La* rhétorique *d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au* XVII*e siècle*, Paris, 1998, p. 169-225.

9. Le texte se trouve chez J. Bignami-Odier, « Le manuscrit Vatican 2186 », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 12-3, 1937-8, (p. 133-66), p. 154-5 (dans ce manuscrit, le texte est transmis de façon anonyme, mais le ms. Rome, Bibl. Angelica 242 (C4.10) l'intitule : *Flos Alpharabii secundum Aristotelem*).

10. La dernière partie concerne les lettres et les syllabes, impliquant une comparaison avec la coudée comme longueur — un tel passage ne se trouve pas dans l'*Abrégé*, mais remonte peut-être à son *Grand livre sur la Musique* — ce qu'on peut affirmer en se fondant sur J. Âl-Yāsin, *Al-Fārābī fī ḥudūd wa rusūmihi*, Beyrouth, 1985, p. 569 (*al-maqtaʿ*). Signalons encore que la première partie du texte arabe de l'Abrégé du *De l'interprétation* correspond presque littéralement à *al-Fuṣūl al-khamsa*, *faṣl* 5.

l'*Abrégé*. Elles témoignent selon nous d'un florilège sélectif plutôt que d'une traduction suivie du texte d'Alfarabi. Quant à Albert, il n'a pas utilisé ces fragments conservés. Comme j'essaierai de le démontrer, il n'offre pas non plus une référence supplémentaire qui justifierait l'existence d'une traduction latine intégrale de cet *Abrégé*. Enfin, une traduction (complète ou partielle) par Gérard de Crémone du commentaire sur les *Premiers analytiques*, a, selon une liste dressée par des disciples de Gérard, existé mais n'a pas été retrouvée jusqu'à présent[11].

Salman a fait état d'une « logica » attribuée à Alfarabi par plusieurs commentateurs latins, tels que Gilles de Rome, Pierre de St.-Amour et Gratiadeo Esculaneo[12]. Une analyse des citations concernées a révélé qu'elles proviennent toutes du chapitre sur la logique du *De scientiis* (dans sa traduction par Gérard de Crémone)[13]. On peut donc penser que ce dernier a circulé de façon indépendante sous le titre *Logica Alpharabii*, mais il ne s'agit là que d'une hypothèse, car, à notre connaissance, on n'a pas encore trouvé de manuscrit offrant le texte de ce chapitre seul sous ce nom. Il ne fait en revanche pas le moindre doute que les scolastiques en ont largement tiré la connaissance qu'ils avaient des idées logiques d'Alfarabi. Elles y sont toutefois exprimées de nature assez générale. Elles sont d'ailleurs aussi largement présentes à la fin du *Liber exercitationis*, mais nous n'avons trouvé aucune indication dans les écrits logiques d'Albert qui puisse montrer qu'il utilisait de cet ouvrage. Quant au *Flos*, il débute par l'exposé des deux notions de grande importance dans la logique arabe, à savoir celle de « conception » (*formatio*, ar. *taṣawwur*) et celle d' « assentiment » (*credulitas*, ar. *taṣdīq*). De nouveau, il ressort de notre analyse que rien n'indique qu'Albert ait connu cette traduction. Dans le *De intellectu*, on trouve des éléments tirés des *Seconds analytiques*, mais ils concernent des principes généraux, tels que la connaissance innée des principes premiers ou l'acquisition de la connaissance de qui est inconnu par ce qui est connu. Plus intéressante est incontestablement l'existence de la traduction de fragments de l'Abrégé du *De l'interprétation*, déjà notée par Mario Grignaschi[14]. Mais comme nous l'avons

11. Voir Ch. Burnett, « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », in *Science in Context*, 14, 2001, (p. 244-88), p. 276.
12. D. Salman, « The medieval Latin translations of Alfarabi's Works », in *The New Scholasticism*, 13, 1939, p. 243-61.
13. Voir al-Fārābī, *Über die Wissenschaften. De scientiis. Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, éd. et traduction allemande Fr. Schupp, Hamburg, 2005, p. 24, lignes 1-3 : « fundamentum dialecticae est ex intellectu sicut fundamentum artis grammaticae est ex lingua » (source d'Égide) ; p. 38, 8-9 : « logica est scientia rationis directiva » (source de Pierre et de Gratiadeo).
14. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 97-101.

signalé un peu plus haut, rien ne semble justifier l'existence d'une traduction plus complète. Nous y reviendrons dans la suite.

1.2 La présence d'Alfarabi dans les paraphrases logiques

Concentrons-nous d'abord sur le *Des prédicables* d'Albert le Grand. Mario Grignaschi y trouve un grand nombre d'idées chères à Alfarabi, lesquelles sont, selon Mario Grignaschi, en partie présentes dans l'*Abrégé*. Par conséquent, Albert, qui ignorait l'arabe, doit en avoir pris connaissance dans une traduction latine. Toutefois, d'autres idées attribuées par Albert à Alfarabi ne figurent pas dans l'*Abrégé* de l'*Isagoge*. Selon Mario Grignaschi, elles doivent donc avoir leur source dans un autre texte farabien, qui, en toute logique, ne peut être que son *Grand Commentaire à l'Isagoge* et dont il faut par conséquent supposer l'existence d'une version latine. En outre, toujours selon Mario Grignaschi, Avicenne, dans les premiers chapitres de son *Livre de l'introduction* (= *Isagoge*) du *Shifā'* (*al-Madkhal*), connu dans la tradition latine comme *Logyca Avicennae*, a repris l'enseignement du prologue du *Grand Commentaire* d'Alfarabi. Comme ce dernier est perdu (s'il a jamais existé), nous ne voyons pas vraiment ce qui pourrait justifier une telle affirmation. Enfin, les comparaisons établies par Mario Grignaschi avec les deux traités sur l'*Isagoge* d'Alfarabi s'avèrent, à vrai dire, toujours assez vagues. Certes, comme nous l'avons remarqué plus haut, les citations d'Albert sont souvent paraphrastiques, mais elles gardent néanmoins une certaine fidélité au texte original de sorte que leur identification ne laisse le plus souvent pas de place au doute. Ce n'est nullement le cas ici. Il n'est pas sans importance non plus de voir que le nom d'Alfarabi n'est cité qu'une seule fois de façon isolée[15]. Dans ce cas, l'idée centrale évoquée est celle de la division de la logique en huit parties. Faut-il nécessairement de ce fait dire avec Mario Grignaschi qu'Albert connaissait l'introduction au grand commentaire d'Alfarabi, en supposant que ce dernier ait évoqué cette question à cet endroit — car, comme nous l'avons rappelé plus haut, il n'en existe plus de trace — en se fondant sur une hypothétique reconstruction à partir des introductions aux *Grands Commentaires* au *De l'interprétation* et à la *Rhétorique* ? Il n'en est rien, car un tel exposé se trouve déjà dans le second chapitre du *De scientiis*, comme Manuel Santos Noya l'indique à juste titre dans son édition critique du texte d'Albert. Quant aux autres citations, le plus souvent le nom d'Alfarabi est accompagné de celui d'Avicenne, auquel est ajouté en plus une fois celui d'Algazel et une fois celui de Jean Philopon,

15. Voir Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V Universalibus*, éd. M. Santos Noya, Münster, 2004, p. 15, 50.

« Johannes, grammaticus apud Arabes nominatus »[16]. Il reste un cas où le nom d' Alfarabi est combiné avec celui d'Algazel seulement[17]. Nous avons déjà parlé de cette multiplication des noms comme l'expression d'une volonté de la part d'Albert de valoriser une idée, sans qu'elle ait pour autant une base solide chez tous les auteurs évoqués. Dans ce sens, il n'est guère surprenant de constater que les références, données dans l'édition critique du *Des prédicables*, aux passages où le nom d'Alfarabi est cité, concernent majoritairement la *Logyca* d'Avicenne, à savoir six cas sur onze. Dans deux cas seulement, il y a un renvoi explicite à un écrit d'Alfarabi, mais il s'agit alors du *De scientiis*. Pour les trois cas restants, la source précisée est par deux fois la *Logyca Algazelis*, et, une fois, la *Métaphysique* d'Avicenne. Après vérification, nous n'avons qu'un seul doute : il concerne la source du passage à la page huit, ligne cinquante-six, où il est question d'une partie concernant les expressions incomplexes qui ne serait parvenue ni aux Latins ni aux Arabes, et cela, « selon les dires d'Avicenne et d'Alfarabi »[18]. Santos Noya réfère à Avicenne, *Logyca*, I, 4, f. 3va. Toutefois, Avicenne y affirme : « Quod autem invenitur in doctrina antiquorum de descriptione verborum incomplexorum hoc est scilicet quod incomplexa sunt quorum partes non significant aliquid ». Une telle affirmation suggère davantage une connaissance qu'une ignorance de sa part de leur doctrine. Rien en elle ne fait état d'une transmission tronquée chez les Arabes en ce qui concerne les « incomplexes ». Certes, dans un autre passage du même ouvrage, Avicenne fait état de la possibilité d'une doctrine non transmise :

> Est ergo hic quiddam quod solet prodesse ad sciendum id cuius intellectus nescitur, et est quiddam quod solet prodesse ad sciendum id cuius credulitas nescitur. Non est autem usus ut intentio continens hoc, secundum hoc quod scientia eius prodest ad scientiam intelligendi, vocetur 'communis', *aut fortasse nondum pervenit ad nos* (nous soulignons). Unum enim eorum est diffinitio, et aliud descriptio, et aliud exemplum, et aliud quod est signum, et aliud est nomen, sicut postea declarabitur, sed illud in quo conveniunt non habet nomen commune [19].

Comme Mario Grignaschi le remarque, Avicenne, dans le texte arabe, affirme clairement qu'une doctrine concernant un nom commun pour toutes les formes de la définition, n'existe pas ou, du moins, ne lui est pas parvenu[20]. La

16. Voir Albertus Magnus, *Super Porphyrium*, p. 7, 50, et p. 32, 34.
17. Voir Albertus Magnus, *Super Porphyrium*, p. 9, 13.
18. Voir Albertus Magnus, *Super Porphyrium*, p. 8, 56.
19. Avicenne, *Logyca*, Venise, 1508 (réimpression Louvain, 1961), I, 2, f. 2 va.
20. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 66.

traduction latine est difficile à comprendre mais elle préserve suffisamment le sens de l'original arabe pour qu'on y détecte l'affirmation qu'une telle doctrine n'est pas parvenue à Avicenne. Il est donc difficile d'y trouver une allusion aux « expressions incomplexes ». Quoi qu'il en soit, l'affirmation en question ne se trouve pas non plus en tant que telle chez Alfarabi et nous avons en vain cherché dans ses écrits connus un élément qui aille dans ce sens. En somme, rien ne justifie une connaissance directe de la part d'Albert de l'*Abrégé* d'Alfarabi de l'*Isagoge* ou de son *Grand Commentaire* sur cet ouvrage. En revanche, tout laisse croire qu'il existait dans son esprit un lien étroit entre les doctrines d'Avicenne et celles d'Alfarabi, d'où une grande fréquence de citations où les deux noms apparaissent ensemble.

Dans la paraphrase aux *Catégories*, le nom d'Alfarabi apparaît seulement deux fois. Dans chacun des deux cas, il est accompagné de celui d'Avicenne[21]. Il est une première fois évoqué dans la catégorie de substance, à savoir en II, 1, p. 167 :

> Principia autem substantiae proprie sunt id quod est quid et formabile, quod est non materia quidem, sed materiae proportionem habens in eo quod sustinet se formans et in eo quod formabile est, et secundum principium quod est principium dans esse habens proportionem ad actum formae, qui est determinare ad esse, et finire, et distinguere, sicunt dicunt Avicenna et Alpharabius[22].

Mario Grignaschi y détecte la théorie que les substances secondes font connaître la quiddité des substances premières. Ce n'est pas impossible, mais Albert envisage-t-il exactement cela en évoquant les noms d'Avicenne et d'Alfarabi ? Nous n'en sommes pas sûr. En effet, l'idée que l'acte de la forme détermine à être pourrait avoir sa source ultime dans la *Métaphysique* d'Avicenne :

> similiter cum forma habuerit esse forma, sequetur ex hoc ut constituat aliquid, quod aliquid coniungitur suae essentiae ; et id quod constituit est res in effectu et dat ei esse[23].

Quant à l'autre principe mentionné, à savoir l'existence d'une matière susceptible de recevoir une forme, il rappelle d'autres éléments de ce même chapitre de l'ouvrage d'Avicenne, tels :

21. M. Grignaschi (p. 69) fait état d'une double mention dans la catégorie de substance, mais je n'en ai découvert qu'une seule, qui correspond par ailleurs à celle qu'il discute.

22. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 167.

23. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, *Avicenna Latinus* 2, éd. S. Van Riet, Louvain/Leiden, 1977, p. 102, 28-30.

> Si autem esset causa essendi has formas diversas materia, et aliud cum materia quod non est in materia, sic ut materia non esset eis causa propinqua, sed materia et aliud, tunc ex coniunctione illius alius et materiae proveniret aliqua forma signata in materia […]
> Ad quod dico quod materia non est pendens a re illa et a forma, inquantum forma est forma designata specie, sed inquantum est forma ; hoc autem coniunctum non destruitur ullo modo[24].

Mais on ne doit pas rejeter *a priori* toute influence farabienne, car dans le *De scientiis*, plus précisément dans le chapitre IV, on trouve un lien intime entre « forme » et « constitution ». Il y est dit avec insistance que toute chose, qu'elle soit artificielle ou naturelle, « non agit (…) nisi in rem propter (…) formam suam, cum advenit in materia sua »[25]. Toutefois, comme ce rapprochement s'avère assez flou, on ne peut certainement pas exclure qu'Albert ait ajouté le nom d'Alfarabi pour appuyer tout simplement la valeur de l'argument. Alfarabi est nommé une seconde fois dans l'exposé sur la relation. L'affirmation d'Albert, selon laquelle la relation n'est pas une « chose » (*res*), mais une « notion » (*ratio*), se laisse (au moins partiellement) expliquer par des éléments de la *Métaphysique* d'Avicenne (III, 7, 152 et I, 5, 35), comme nous le montrerons dans la suite.

Pour les citations relatives à la paraphrase au *De l'interprétation*, nous nous trouvons dans une situation privilégiée dans la mesure où les originaux arabes *et* de l'*Abrégé et* du *Grand Commentaire* d'Alfarabi ont été conservés. Selon Mario Grignaschi, deux d'entre les trois passages où Alfarabi est évoqué se rapportent directement au *Grand Commentaire*.

Le premier, qui a sa source ultime dans Aristote, *De l'interprétation*, XI, 20b37-21a4, insiste sur le fait qu'il ne faut pas multiplier inutilement les prédicats dans le composé. Il se termine ainsi :

> Similiter statim nominato Socrate intelligitur homo. Si enim dicam Socrates homo, sequitur quod Socrates est homo homo, et sic in infinitum. Et scias quod hunc modum sic ponit Alpharabius, nec aliter exponi potest quod perspicue sit verum quod hic ponitur (II, 1, 5, p. 437)[26].

Si un rapprochement avec le texte farabien est possible au niveau du contenu, cela n'est en revanche pas vraiment sur le plan de l'expression elle-même. En fait, on cherche en vain l'expression « homme homme » chez al-Fārābī.

24. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, p. 97, 26-29 et p. 100, 75-78.
25. Al-Fārābī, *Über die Wissenschaften. De scientiis*, p. 92-94.
26. Albertus Magnus, *Peri hermeneias*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, t. I, p. 437.

Il utilise comme expressions comme « animal homme », « homme Zayd », « animal-rationnel »[27].

Le second cas est plus douteux. À propos du prédicat d'un énoncé modal (*enuntiatio modalis*), Albert affirme :

> dicemus cum Boetio et Alfarabio quod modus est praedicatum inesse, et esse vel non esse subiecta sunt, ut patet, cum dicitur 'Socratem currere est possible', quia accusativus casus cum infinitivo reddunt suppositum huic verbo 'est'[28].

Certes, dans son commentaire sur Aristote, *De l'interprétation*, XII, 21a34-7, Alfarabi fait un exposé des *tropoi*, mais il les explique comme qualifiant la relation entre prédicat et sujet (beau-détestable, permis-interdit, obligatoire-convenable, etc.), donc nullement comme faisant fonction de prédicat d'une phrase ayant pour sujet l'ensemble formé par le sujet et le prédicat d'une sous-proposition assertorique[29]. Selon Albert, l'affirmation en question ne remonterait pas seulement au penseur arabe, mais aussi à Boèce. En examinant de plus près le commentaire de ce dernier, on se rend vite compte qu'il constitue la véritable source d'Albert. En effet, on y lit : « Quare quotiens esse quidem subicitur, modus autem praedicatur, ut cum dicimus Socratem ambulare possibile est … »[30]. Quant à l'addition du nom d'Alfarabi, elle ne semble pas être objectivement justifiable, mais elle résulte plutôt d'un choix rhétorique, destiné à donner un plus grand poids à l'idée concernée.

Quant au troisième exemple, qui tourne autour du temps signifié par le verbe, Mario Grignaschi détecte, non sans une petite réserve, un rapprochement avec l'*Abrégé*. Selon Albert « Haec autem definitio (= verbum significat tempus cuius pars extra nihil est) ab Alfarabio sic exponitur quod consignificare tempus dicit duo : ex intentione principali et alium ex consequenti », et spécifie alors le mode « ex principali » comme « per modum quo cum tempore hoc est », et celui « ex consequenti » comme « ad placitum »[31]. Mais dans l'*Abrégé* on trouve surtout un accent particulier mis

27. Voir *Alfarabi's Commentary on Aristotle's* ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (De Interpretatione), éd. W. Kutsch et St. Marrow, Beyrouth, 1986, p. 149-52 ; traduction anglaise dans F. W. Zimmermann, *Alfarabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's 'De Interpretatione'*, Oxford, 1991, p. 144-47.
28. Albertus Magnus, *Peri hermeneias*, p. 441.
29. *Alfarabi's Commentary on Aristotle's* ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, p. 163 ; traduction anglaise p. 158.
30. Voir [Boethius], *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in Librum Aristotelis* Peri Hermeneias. Pars Posterior, éd. C. Meiser, Leipzig, 1890, p. 396, 13-16 (voir aussi le contexte p. 394-96).
31. Albertus Magnus, *Peri hermeneias*, p. 401.

sur l'implication d'un temps dans un verbe et sur le besoin de préciser un temps circonscrit. La formulation d'Albert rappelle davantage l'affirmation « verbum significat tempus quo contingit » d'Algazel[32]. Elle n'est pas non plus sans rapport avec Avicenne, comme nous le montrerons plus tard[33]. Bref, rien ne semble justifier la connaissance par Albert d'une traduction du *Grand Commentaire au De l'interprétation*, ni même de l'*Abrégé*. L'existence d'une traduction latine de l'*Abrégé*, sous une forme partielle, est certes attestée[34], comme cela a été évoqué plus haut, mais elle n'a nullement été mise à contribution par Albert.

Dans la paraphrase aux *Premiers analytiques*, un seul passage est digne d'intérêt. Il concerne le problème d'Aristomène, et fait mention d'une interprétation du « intelligibilis Aristomenes » en termes de « intellectivus sive sapiens Aristomenes, et multa intelligens », mais cette interprétation suivrait pour le reste l'explication d'Aristote[35]. Albert dit qu'une telle explication se trouve dans l' « exposition d'Alfarabi », et qu'elle est vraie[36]. Sauf erreur de notre part, une telle affirmation est absente de l'*Abrégé*[37]. Quand au *Grand Commentaire*, ce qui en a été conservé ne concerne malheureusement que le livre 2, chapitre 11 et suivant[38]. Il reste donc possible qu'Alfarabi s'y soit exprimé dans le sens indiqué par Albert, mais à défaut du texte il est impossible de statuer de façon plus ferme. Notons néanmoins que nous ne voyons pas bien en quoi cette façon particulière de comprendre la notion de « intelligible » (*intelligibilis*) constitue un réel apport à l'argument initial d'Aristote.

Comme la paraphrase d'Albert aux *Seconds analytiques* présente un cas entièrement à part, qui, de toute évidence, mérite une attention plus particulière, nous en reportons l'analyse plus loin.

Quant à la paraphrase aux *Topiques*, le nom d'Alfarabi n'y figure pas. Celui-ci est en revanche présent dans celle aux *Réfutations sophistiques*. Toutefois, on n'y trouve qu'un seul passage digne d'attention :

32. Pour Algazel, voir Ch. Lohr, « Logica Algazelis. Introduction and Critical Text », in *Traditio*, 21, 1965, (p. 223-90), p. 245, 60-62.
33. Voir *infra*, note 93.
34. Voir *supra*, note 10.
35. Aristote fait état de ce problème dans ses *Premiers analytiques*, 47b22 *sqq*.
36. Albertus Magnus, *Liber Priorum Analyticorum*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, t. I, p. 657.
37. Voir Al-Fārābī, *Kitāb al-qiyās*, éd. R. al-ʿAjam, *Al-manṭiq ʿind al-Fārābī*, Beyrouth, 1986, vol. 2, p. 11-64 ; éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*, Qom, 1409 H.Q., t. I, p. 115-51.
38. Al-Fārābī, *Sharḥ al-qiyās*, éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*. Qom, 1409 H.Q., t. II, p. 261-553.

> Alpharabius levius innuit numerum fallaciorum extra dictionum sic : fallacia extra dictionem peccat contra syllogismum et elenchum, aut in materia […] aut in forma qua est in ordine propositionum vel terminorum. Si in propositione, aut secundum quod propositio causa est conclusionis […] aut secundum quod principium notius est quam conclusio(nem). Si autem in ordine terminorum, sic est peccans contra hoc fallacia accidentis (Si non contra formam propositionum vel terminorum) […] peccat contra formam syllogisticam, tunc opportet quod peccet contra consequentiam ipsam […] aut contra id quod unum perfecte sequatur ex alteris (impliquant 'fallacia consequentis') aut secundum quod inferens imperfecte infert consequens (impliquant 'fallacia secundum quid simpliciter'). Si autem peccat contra elenchum, et sic est ignorantia elenchi. Et haec acceptio plena est et vera[39].

Un rapide survol de l'*Abrégé* n'a mis en lumière aucun passage qui se laisse qualifier de source directe[40]. En absence du *Grand Commentaire*, une origine farabienne reste possible.

Jusqu'ici, rien n'exclut une inspiration effectivement farabienne dans les quelques fragments attribués par Albert au seul Alfarabi. Toutefois, ils sont peu nombreux, pour ne pas dire extrêmement rares. Cette rareté se comprend assez mal si Abert a eu accès en traduction latine comportant tous, ou presque tous les textes logiques du vaste corpus farabien. Pour cette raison, il paraît plus raisonnable de supposer l'existence d'un florilège où furent exprimées certaines idées maîtresses — ou, du moins, considérées comme telles par le compilateur — de la pensée logique d'Alfarabi.

1.3 La paraphrase aux *Seconds analytiques*

D'une toute autre nature est le problème des citations d'Alfarabi dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*. Certes, la première citation de son nom rappelle à première vue la pratique commune d'Albert, car il est précédé des deux noms d'Avicenne et d'Algazel, mais cette fois-ci Albert précise que la doctrine concernée, c'est-à-dire le fait que les *Seconds analytiques* suivent immédiatement les *Premiers analytiques*, a été prouvée avant Avicenne et Algazel — *ante hos* selon ses dires précis — par Alfarabi[41]. Nous y détectons une claire insistance sur l'attribution de cette idée au « Second maître » lui-même, nullement à ses successeurs dans la tradition arabo-musulmane.

39. Albertus Magnus, *Liber Elenchorum*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, t. II, p. 559.

40. Voir Al-Fārābī, *Kitāb al-amkina l-mughliṭa*, éd. R. al-ʿAjam, *Al-manṭiq ʿind al-Fārābī*, Beyrouth, 1986, vol. 2, p. 131-64 ; éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*, Qom, 1409 H.Q., t. I, p. 195-228.

41. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, t. II, p. 4.

Néanmoins, si ce constat reflète correctement son intention, on se demande pourquoi il lie cette doctrine dans le titre du chapitre aux seuls noms des derniers ? Serait-ce parce qu'elle aurait seulement trouvé son articulation complète chez eux, Alfarabi ne l'ayant exprimé qu'à un état embryonnaire ? Où ne disposait-il seulement que d'un fragment assez limité, qui permettait de détecter chez Alfarabi une démarche de base essentiellement identique à celle de ses successeurs, mais sans pouvoir mener à une saisie précise et compréhensive de la doctrine profonde ? Dans l'état actuel des choses, il est impossible de trancher entre ces deux alternatives, l'une étant aussi bien possible que l'autre[42].

Un peu plus loin, on trouve une seconde citation. Elle est extrêmement intéressante car il y est fait explicitement référence à un « commentaire » d'Alfarabi aux *Seconds analytiques* : « Et haec quae dicta sunt de scientiis Arabum sunt excerpta, quorum commentum super hunc Posteriorum librum ex sententia Alpharabii Arabis ad nos venit »[43]. Selon cette remarque, si nous la comprenons bien, Albert aurait disposé de fragments de textes d'auteurs arabes exposant leur conception des sciences. Un commentaire d'Alfarabi sur les *Seconds analytiques* aurait fait partie de ces fragments. Il est difficile de croire qu'il s'agissait là d'un texte complet, qu'il s'agisse de l'*Abrégé* ou du *Grand Commentaire*. En effet, pourquoi Albert aurait-il fait mention de morceaux choisis (excerpta) s'il avait à sa disposition des textes si volumineux et d'une telle envergure ?

Dans la suite, Albert fait référence à plusieurs reprises à ce « commentaire arabe d'Alfarabi ». C'est le cas où il attribue à Alfarabi la distinction — selon Albert non nécessaire — entre singulier dans le sens et singulier dans l'intellect, universel dans le sens et universel dans l'intellect[44]. Il en va de même où Albert évoque l'idée que les premiers principes ne sont pas sujets à démonstration, mais qu'ils sont connus selon un autre mode de connaissance (*modus sciendi*)[45]. Albert précise qu'une telle conception est suggérée dans le commentaire. Si nous n'avons pas trouvé dans *l'Abrégé* une source immédiate pour la première de ces deux affirmations, la seconde par contre y trouve incontestablement un point d'appui, quand Alfarabi nie la nécessité de discuter la nature et l'origine de ces principes dans le contexte des *Seconds*

42. L'alternative proposée est intimement liée au titre du chapitre. N'ayant pas eu accès à des manuscrits, nous n'avons pas pu vérifier si l'édition Borgnet — qui est peu critique comme nous l'avons signalé plus haut — l'a correctement rendu. Toutefois, quel que soit ce titre, on ne peut d'aucune façon ignorer la valorisation exceptionnelle du nom d'Alfarabi ici par Albert.
43. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 7.
44. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 9.
45. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 22.

analytiques[46].

Plus loin, de nouveau sur la base du commentaire d'Alfarabi, il est spécifié qu'il n'existe pas de démonstration des choses corruptibles, mais seulement un raisonnement (*ratiocinatio*) qui, au grand maximum, possède une vague ressemblance avec la véritable démonstration[47]. Après quoi, Albert ajoute :

> Et exponens Alpharabius dicit : sic est de eis scientia sicut sunt ; sunt autem per casum et fortunam quae sunt causae per accidens, sic ergo scientia est de ipsis. Et haec non est scientia per se, sed habet aliquod accidens ad scientiae acceptationem, scilicet per materialem definitionem per quam per accidens scitur quod scitur[48].

Selon Albert, cette opinion aurait été développée par Alfarabi à la suite de Thémistius et d'Alexandre. Compte tenu de la formule d'introduction « Alfarabi en offrant son exposé » (*exponens Alpharabius*), on est enclin à accepter cette citation comme étant littérale, ou, du moins, paraphrastique[49]. Observons qu'en absence du texte source, il reste difficile d'en fixer les limites exactes : jusqu'à « de ipsis », ou « scitur » ?

Dans un autre passage, lorsqu'il est question d'un problème d'incohérence d'un terme moyen dans une définition, Albert dit que ceci a été discuté dans « le commentaire arabe » ; il remarque en outre : « quia tunc illum definitum, quod medium est, erit iterum medium aliae definitionis, et hoc ibit in infinitum. Et haec sunt verba commenti Arabici quod fecit Alpharabius »[50]. De nouveau, on est confronté à ce qui se présente, par la formulation utilisée (*sunt verba commenti*), comme une citation littérale. Dans ce cas, comme dans le précédent, du point de vue purement formel, tout donne à croire qu'il s'agit d'une véritable « citation ». Mais nous avons cherché en vain dans *l'Abrégé* un fragment qui rendrait probable une origine farabienne. Néanmoins, rien ne permet, au niveau doctrinal, de démentir la paternité éventuelle d'Alfarabi. Afin de pouvoir se prononcer avec certitude, un examen exhaustif de toutes les sources arabes accessibles s'imposerait, mais elle dépasse clairement les limites de la présente investigation.

Deux autres cas s'avèrent plus significatifs dans la mesure où ils font état d'une différence entre les traductions gréco-latine et arabo-latine, tout en

46. Voir Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, éd. M. Fakhry, *Al-manṭiq ʿind al-Fārābī*, Beyrouth, 1987, (p. 19-96), p. 23-4 ; éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*, Qom, 1409 H.Q., t. I, (p. 265-349), p. 270.
47. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 62-3.
48. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 63.
49. L'idée d'une démonstration non véritable, mais « par accident » se trouve dans l'Abrégé, voir Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, p. 27, respectivement p. 273.
50. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 167.

évoquant en même temps un commentaire attribué une fois de plus *expressis verbis* à Alfarabi.

Dans le premier, où Albert discute l'existence d'une double traduction latine du terme grec ἅπαξ lors de son occurrence en 88 a 21 :

> Scias autem quod in commento Arabico quod fuit Alpharabii, ubi haec translatio Boetii habet 'semel' habet 'una vice', et glossat Alpharabius 'una vice' pro 'raro'[51]. Dicit enim quod casu accidit, 'casum' vocans quod causam ordinatam non habet, quia verum non sequitur ex falso secundum causam qua praemissae sunt causa conclusionum, sed per accidens sequitur ex tali complexione qualis dicta est solum, et non ex habitudine terminorum in syllogismo posito. Et haec expositio est plena et facilis[52].

Albert ne cite pas seulement la terminologie spécifique à la traduction arabo-latine, mais il insiste en outre sur le fait qu'Alfarabi a offert une interprétation qui lui est tout à fait propre : le fait d'arriver à partir de prémisses fausses à une conclusion vraie n'est pas strictement limité à une seule occurrence, mais cela ne se produit néanmoins que rarement, car c'est le fait du hasard et le cas se présente comme quelque chose de foncièrement accidentel. Cette solution se comprend seulement dans le contexte de la tradition arabe, comme en témoigne la traduction arabo-latine du texte d'Aristote. Qu'elle remonte à Alfarabi est donc incontestablement possible, voire plausible.

Le second cas d'une différence entre les deux traductions se présente lors d'une discussion concernant le rôle du « définissant » (*definiens*) dans l'établissement de la définition. Albert note :

> et sic videtur quod definiens non possit demonstrare vel ostendere 'quid est' nisi prius ostendet 'quia est'. Sed 'quia est' non potest ostendere, ergo nec 'quid est' circa definitionem. Et ut hoc notius intelligatur, dictum Alpharabii in commento Arabico est attendum quod 'quid est' ostendere circa definitionem est demonstrare definitionem, quod facere non potest definiens, ut praehabitum est. […]. Arabica translatio non habet 'montis' [Gr. ὀρειχάλκο, 92b22], sed dicit quod esset ipsum dicere quod est esse. […]. Patet ergo quod 'quid est' in eo quod 'quid est secundum se' est indemonstrabile. Huius enim est expositio commenti Arabici, et in hanc magis consentit Boetii translatio et enim translatio Johannis[53].

51. Aristote, *Analytica posteriora*, *Aristoteles Latinus* IV/1-4, éd. L. Minio-Paluello, Paris, 1968, p. 58, 3, où la translatio Gerardi confirme la leçon 'una vice'.
52. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 145.
53. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 179.

D'une part, selon Albert le commentaire arabe d'Alfarabi permet de mieux saisir pourquoi le définissant ne peut pas démontrer la définition et, d'autre part, il confirme — en quelque sorte paradoxalement — plutôt la traduction gréco-latine que l'arabo-latine. Cette dernière constatation, assez surprenante, pourrait s'expliquer par le fait que la traduction arabo-latine de Gérard se fonde sur une version révisée de la traduction arabe d'Abū Bishr Mattā[54]. Mais la traduction arabe dont Alfarabi s'est servi a sans doute été l'originale d'Abū Bishr, qui, elle, correspond parfaitement au grec[55]. Quoi qu'il en soit, Albert est conscient d'une disparité entre l'affirmation farabienne dans le commentaire et le texte de la traduction arabe selon la traduction arabo-latine dont il dispose.

Sans mentionner explicitement le terme de « commentaire » (*commentum*), trois autres passages s'y reportent indéniablement. Ils méritent donc une attention particulière.

Le premier concerne les modes de prédication *per se* et s'inspire d'Aristote I, 4, 73a35 *sqq*. Albert évoque trois modes reliant le sujet et le prédicat :

> Alpharabius sequens Porphyrium et Alexandrum aliter dicit, et posit primum modum, qui potissimus est quando in natura principii et principiantis est ut sit in natura principiati, et iterum cum hoc in natura subiecti est ut praedicatum (… animalis in natura hominis). Secundus autem modus est quando in natura et in definitione praedicati quidem est ut dicatur de subiecto, et non est in natura subiecti ut praedicatum dicatur de eo (… corpus coloratum). Tertius autem modus est ut sit quidem in natura subiecti ut praedicatum de eo dicatur, et non in natura praedicati, et ratione, ut ipsa sit in tali subiecto (… mors-decollatio ad se invicem). Haec sunt verba Alpharabii sine additione et diminutione, et sine expositione[56].

Ce qui frappe c'est l'insistance avec laquelle Albert souligne qu'il cite littéralement Alfarabi : ni omission, ni addition en quoi que ce soit, ni au niveau de la littéralité ni de l'exposé doctrinal. Immédiatement après, Albert continue :

> De tertio modo [= dispositio alicuius entis per se perfecte et absolute] quem posuit Aristoteles [*An. Post.*, I, 4, 73 b 7-8] dicit Alpharabius : 'Substantias primas esse per se dicit Aristoteles, et substantias primas intelligit esse individua, quae sunt extra intellectum sive in intellectu. Et

54. Voir l'introduction de Minio-Paluello à Aristote, *Analytica posteriora*, p. XVI-XX.
55. La traduction d'Abū Bishr Mattā contient de fait la notion de « montagne de cuivre », voir A. Badawi (éd), *Manṭiq Arisṭū*, Qoweit/Beyrouth, 1980, t. II, p. 444, 2.
56. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 46-47.

> dicuntur per se, non quod sint praedicata de aliis, sed quod existant per se ; non quod sint aliis essentialia et non continentur sub aliquo trium modorum, sed ideo dixit ea esse per se ut ostenderet quod non sunt per accidens, quamvis non sunt subiecta demonstrationis'. Haec sunt verba Alpharabii, et hoc videtur esse intellectus Aristotelis plus quam omnia alia quae dicta sunt [57].

Tout donne l'impression qu'on se trouve de nouveau devant une citation textuelle, dont Albert estime en outre qu'elle offre la meilleure explication possible de ce qui fût l'intention profonde d'Aristote. Pour lui cette formulation — émanant d'Alfarabi selon ses dires — dépasse, à ce sujet, absolument tous les commentaires dont il a connaissance.

Le deuxième cas significatif est celui où Albert évoque une différence à propos d'un passage (74 a 7-8) entre la traduction de Boèce, portant « [accipere universale cuius universalis a superiori differens nihil est singulare] quam singularia », et la traduction arabe sur laquelle s'était basé le commentaire d'Alfarabi, qui, elle, correspond à la formule latine « nihil extra singulare »[58]. La traduction de Gérard ne porte pas littéralement une telle formulation, mais elle pointe dans ce sens dans la mesure où elle affirme : « cum ostendimus rem universalem rebus quae sunt particulares et unae, quibus non invenitur res superior communicans, et putamus quod non ostendimus universale »[59]. Comme nous l'avons déjà signalé on pourrait avoir affaire à une révision de la traduction d'Abū Bishr. Albert, en précisant qu'il s'agit de la traduction utilisée par Alfarabi dans son commentaire, semble être conscient d'une différence avec la traduction de Gérard, car il désigne celle-ci habituellement, bien que pas toujours, comme « traduction arabe » (*translatio arabica*) sans plus. Notons que dans la suite immédiate, mais cette fois-ci concernant la seconde erreur en matière de l'application d'un attribut universel à des objets différents selon l'espèce (par exemple un universel qui est partagé par beaucoup de particuliers, tel l'étant, « ens »), Albert remarque qu'il formule celle-ci selon l'interprétation offerte à la fois par Boèce et Alfarabi[60]. On peut se demander si cela est vraiment le cas, ou si Albert, selon une de ses habitudes de travail préférées, a simplement combiné les deux noms en vue de renforcer l'idée exposée. Une fois de plus, l'état actuel des choses ne permet pas de trancher.

57. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 47.
58. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 50.
59. Aristote, *Analytica posteriora*, p. 197, 25-27.
60. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 50 ; la référence est clairement à Aristote, *Seconds analytiques*, 74 a 9-10.

Quant au troisième cas, Albert y évoque la relation entre définition et démonstration, qui se laisse concevoir de trois façons, soit comme principe, soit comme conclusion, soit comme « demonstratio, positione sola sive situ differens a demonstratione : quod secundum Alfarabium est, quia partim ponatur in maiori propositione, partim in minori, et partim in conclusione. Et sic positione differens est, non substantia »[61]. Plus loin Albert ajoutera que l'ensemble de ce qui précède constitue l' « expositio Alpharabii et Commentatorum ». Cette fois-ci Albert pourrait résumer l'exposé d'Alfarabi, où il a trouvé une référence à des « Commentateurs » (sans doute grecs : Thémistius, Alexandre)[62]. En effet, dans l'*Abrégé*, Alfarabi insiste sur le fait qu'il n'existe pas de différence entre la plus parfaite des définitions et la démonstration, sauf dans le seul ordre des parties qui y sont incluses[63]. Toutefois, aucune référence aux « Commentateurs » n'y est faite.

En guise de conclusion, il est possible, voire probable qu'Albert ait effectivement connu le *Grand Commentaire* d'Alfarabi aux *Seconds analytiques*, ou, plus probablement, des fragments de ce Commentaire. Certes, nous n'avons pas trouvé des éléments « forts » dans *l'Abrégé* permettant de lever tout doute à ce sujet. Mais les remarques concernant des spécificités de la traduction arabo-latine démontrent suffisamment qu'Albert a eu accès à un commentaire émanant de la tradition arabe et dont rien n'empêche qu'il ait été composé par Alfarabi. Quant à une connaissance d'autres écrits logiques du « Second maître », rien ne semble la justifier. S'il en a connu quelque chose, c'est selon toute probabilité sous la forme morceaux choisis. Nous allons donc à ce propos à l'encontre de la position de Mario Grignaschi. Toutefois, nous sommes d'accord avec lui sur le fait qu'Albert a pu effectivement connaître des passages appartenant à des écrits authentiquement farabiens. Il n'a donc pas nécessairement inventé ces « citations ». Nous admettons volontiers que des recherches détaillées restent à effectuer. Nous espérons néanmoins avoir posé une première base, aussi modeste soit-elle.

61. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 63 ; une affirmation similaire se trouve p. 195.

62. On a l'impression que l'expression « positione (…) sive situ » résulte d'une double traduction de l'arabe *bi-waḍ'* et pointe donc dans la direction d'un texte arabe sous-jacent. Le commentaire de Thémistius a été traduit en latin par Gérard de Crémone, voir J. R. O'Donnel, « Themistius' Paraphrasis of the *Posterior Analytics* in Gerard of Cremona's translation », in *Medieval Studies*, 20, 1958, p. 239-315. Quant à celui d'Alexandre, il fut — sans doute partiellement à travers Philopon — connu dans le monde arabe, voir F. E. Peters, *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968, p. 18.

63. Voir Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, p. 45-48, respectivement p. 292 et p. 296.

2. Les citations d'Avicenne dans les commentaires logiques d'Albert le Grand

Tournons-nous maintenant vers Avicenne. Comme pour Alfarabi, Mario Grignaschi estime qu'Albert a connu une traduction latine de la grande majorité de ses écrits logiques, en particulier de toutes les parties logiques de son encyclopédie fondamentale *al-Shifā'*. En dehors du *Livre de l'introduction* (*al-Madkhal*, *Isagoge*), connu en Latin sous le vocable *Logyca*, et d'un chapitre du *Livre de la démonstration* (*al-Burhān*) qui a été inclus dans son *De divisione philosophiae* par Gundissalinus, aucune de ces traductions ne nous serait parvenue[64]. La seule autre source offrant une logique d'inspiration hautement avicennienne est la *Logyca Algazelis*[65]. Rien d'étonnant donc à ce que Prantl note au milieu du dix-neuvième siècle :

> Ueber die *Isagogè* aber erstreckt sich der uns überlieferte lateinische Text der Logik Avicenna's nicht hinaus, und während wir aus dem Bisherigen wohl entnehmen können, mit welch ängstlicher Ausführlichkeit wahrscheinlich sämmtliche im ganzen Gebiete der Logik auftauchende Fragen behandelt gewesen seien, sind wir für alles Uebrige entweder auf gelegentliche Angaben in Avicenna's *Metaphysik* oder auf secundäre Berichte angewiesen[66].

Toutefois, ce qui peut surprendre est la référence à la *Métaphysique* d'Avicenne. Celle-ci a-t-elle réellement fonctionné comme la source de certaines citations attribuées par Albert dans ses écrits logiques à Avicenne ? On peut même élargir cette interrogation à d'autres textes, tels le *De l'âme* ou la *Physique* du *Shifā'*. Mario Grignaschi n'y a pas prêté attention, mais est-ce à raison ou à tort ? Afin d'y pouvoir apporter une réponse valable, une analyse de chaque citation s'impose.

Le premier cas évoqué par Mario Grignaschi est celui de l'inclusion dans la paraphrase aux *Catégories* des mots *multivoca*, assimilés aux *univoca*, et *diversivoca* (les hétéronymes de la tradition grecque), « quia Avicenna

64. Pour une vue d'ensemble des traductions des œuvres avicenniennes en Latin, voir mon « Ibn Sīnā (Avicenna). The Latin Translations of », in H. Lagerlund éd., *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Berlin, 2011, p. 522-27.

65. La partie logique de la traduction latine des *Maqāṣid* semble avoir circulé comme un traité indépendant, voir mon « al- Ġazālī's *Maqāṣid al-Falāsifa*, The Latin Translation of », in H. Lagerlund éd., *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Berlin, 2011, p. 397-90. Quant à l'existence d'un lien étroit entre les *Maqāṣid* et le *Dānesh-Nāmeh*, la petite encyclopédie en langue persane d'Ibn Sīnā, voir mon « Le *Dānesh-Nāmeh* d'Ibn Sīnā : un texte à revoir ? », in *Bulletin de philosophie médiévale*, 28, 1986, (p. 163-77), p. 167-75 (réimpr. dans J. Janssens, *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World*, Aldershot, 2006, VII).

66. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1861, t. II, p. 357-58.

et Algazel et Johannes Damascenus ponunt ista »[67]. La source principale des exemples donnés pour illustrer les mots *multivoca* (les polyonymes de la tradition grecque), à savoir « ensis », « mucro », « gladius », se trouve sans doute chez Algazel, à ceci près que les définitions des *multivoca* et des *diversivoca* y sont inversées[68]. Quant à Avicenne, il évoque effectivement les mots « multivoca » et « diversivoca » dans le second chapitre de la premiére section (*Maqāla*) des *Catégories* (*Maqūlāt*) du *Shifā'*. Mais est-ce suffisant pour attribuer à Albert une connaissance de ce livre ? De toute évidence, Albert juge qu'Algazel, qu'il le nomme explicitement « abréviateur d'Avicenne » (*abbreviator Avicennae*), est dépourvu de toute originalité par rapport à Avicenne. N'est-il alors pas imaginable qu'une citation explicite d'Algazel lui suffit pour y rallier le nom d'Avicenne, car elle revèle incontestablement à ses yeux une idée d'origine avicennienne ?

En deuxième lieu, Mario Grignaschi traite un passage, qui précède légèrement le premier et où Albert affirme qu'un nom peut seulement être prédiqué de différentes choses s'il y a une raison commune, ce qui vaut autant pour le genre, que pour l'espèce, la différence, le propre et l'accident :

> Et similiter est in de Socrate et Platone in hoc nomine 'homo'. Et sic est in omnibus, quae ut genus vel ut species vel ut differentia vel ut proprium vel etiam ut accidens sub eodem nomine praedicantur, ut dicunt Avicenna et Algazel[69].

Quant à la phrase « et similiter est de Socrate et Platone in hoc nomine 'homo' », on peut songer à la *Logyca* d'Avicenne : « Sicut hoc quod dicimus homo habet intentionem in anima quae comitatur Socratem et Platonem et reliquos uno modo » et/ou à celle d'Algazel : « Similiter, 'homo' convenit Petri et Iohanni »[70]. Il est toutefois plus difficile de trouver une source pour l'affirmation que cela vaut de la même façon pour les cinq prédicables. En ce qui concerne Algazel, on peut au maximum évoquer l'idée que l'universel se divise en cinq[71]. Quant à Avicenne, on peut imaginer une construction à partir de plusieurs passages, par exemple en combinant un extrait de f. 3vb — tant au niveau des mots que des intelligibles il y a des choses selon le mode universel « et haec est intentio de qua id quod intelligitur in anima

67. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 157. Signalons que nous omettons dans l'exposé qui suit la dicscussion de la citation p. 167, car elle a déjà fait objet d'analyses, voir *supra* note 22.
68. Ch. Lohr, « Logica Algazelis », p. 246, 79-80.
69. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 156.
70. Avicenne, *Logyca*, f. 3va, respectivement Ch. Lohr, « Logica Algazelis », p. 246, 77-8.
71. Voir Ch. Lohr, « Logica Algazelis », p. 252, 185-90.

non prohibetur habere comparationem similitudinis ad multa », avec un autre de f. 4ra-b — le « mot substantiel » (*verbum substantiale*) n'exprime pas l'essence de la chose, mais ce sont le genre et la différence qui constituent les « éléments constitutifs de la substance » (*substantialia*), Avicenne y ajoutant que les accidents « aliquando erunt substantialia ». Cette dernière remarque pourrait expliquer l'addition de « vel etiam » avant « ut accidens » dans le texte d'Albert. Mais elle ne constitue nullement la preuve que ce passage a effectivement été l'une des sources d'Albert. Tout au plus rend-elle une telle hypothèse plausible — et cela davantage dans la mesure où le contexte, à savoir l'évocation de l' univocité, est identique dans le deux cas. Rien n'exclut donc que ce passage ait fonctionné comme une source d'inspiration. En revanche, une utilisation directe des *Catégories* du *Shifā'* s'avère clairement plus problématique dans la mesure où, nonobstant la présence dans le deuxième chapitre du premier livre d'un passage doctrinalement proche de l'affirmation Albertienne, le contexte prècis où Avicenne le prononce est sensiblement différent de celui retenu par Albert, comme l'observe déjà Mario Grignaschi[72]. On y trouve en outre un accent particulier mis sur la nécessité d'unité dans l'intention[73]. Or, une telle idée fait totalement défaut chez Albert.

Dans la paraphrase aux *Catégories*, de nouveau, Albert insiste sur le fait que la substance ne peut pas recevoir le plus ou le moins, conformément à l'enseignement de Porphyre dans son chapitre sur la différence. La raison en est que

> ut probat Avicenna, si [sc. esse substantiale] magis susciperet, tunc in eo magis susciperet, quod ipsum esse substantiale plus formae substantiali approprinquaret per ipsius formae adeptionem, quod falsum est, cum nihil medium habeat ; inter esse enim et non esse nihil est medium, sicut inter album et nigrum multa sunt media[74].

Dans le passage des *Catégories* du *Shifā'* auquel Mario Grignaschi fait référence, Avicenne affirme effectivement que la substance ne reçoit pas de plus ou de moins, mais en insistant néanmoins sur le fait que l'augmentation ou la diminution requièrent un processus continu[75]. Il existe donc au maximum une ressemblance assez vague. Comme Albert vient de référer à l'*Isagoge* de Porphyre, n'est-il pas plus naturel de chercher dans la partie du *Shifā'* concernée la source de l'affirmation d'Albert ? Dans le chapitre sur la différence, on y lit :

72. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 70.
73. Voir Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-Maqūlāt*, éd. G. C. Anawati, M. al-Khodeiri, A. al-Ehwany et S. Zayed, Le Caire, 1959, p. 15, 12-5.
74. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 185.
75. Voir Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-Maqūlāt*, p. 107, 1-3.

> Oportet ergo ut essentia rei nec augeatur nec minuatur. Si enim esse rei et essentia esset idem … tunc augmentum est praeter esse rei ; similiter si esse eius esset id quod est diminutum, similiter si esset esse mediocre. Intentio autem communis tribus que non est una numero non est ipsa essentia rei quae est una numero. Non enim potest dici quod augmentatum et diminutum conveniant in una intentione quae sit essentia ; ergo essentia rei non recipit magis nec minus[76].

Certes, la terminologie utilisée est celle de « essence », non de « substance », mais n'est-il pas naturel de concevoir un lien étroit entre ces deux conceptions, voire une quasi identité ? On doit sans doute ajouter une référence à l'exposé d'Avicenne sur l'absence de mouvement dans la substance en sa *Physique*, en particulier le début de ce passage où l'on lit :

> Natura enim substantialis, cum destruitur, destruitur subito, et cum generatur, generatur subito, et non invenitur inter eius potentiam puram et eius effectum purum perfectio media, quia forma substantialis non recipit magis et minus[77].

Ici, l'absence d'augmentation ou de diminution dans la forme substantielle est présente *expressis verbis*.

Dans l'étude de la catégorie de la quantité Albert évoque le problème de la contrariété qui existe entre le grand et le petit[78]. Il observe : « quia contrariae formae, quibus insunt, simpliciter insunt, eo quod non sunt formae comparationis, ut dicit Avicenne, sed sunt qualitates absolutae ». La référence donnée par Mario Grignaschi aux *Catégories* du *Shifā'* est de toute évidence significative, car Avicenne y insiste sur le fait que les quantités ne sont pas vraiment des contraires[79]. Il n'en reste pas moins vrai qu'Albert a pu s'inspirer d'un passage de la *Physique* :

> Sed iam dubitatur quod magnum et parvum non sunt contraria […] Magnum autem et parvum inter quae movetur vegetabile et arescibile non est ipsum parvum et magnum relatum absolute […] ergo magnum ibi erit magnum absolute, et non erit parvum comparatione alterius magni in eadem specie ; similiter autem parvum erit parvum absolute […][80].

76. Avicenne, *Logyca*, f. 9r a-b.
77. Id., *Liber primus naturalium. Tractatus secundus. De motu et de consimilibus*, *Avicenna Latinus* 10, éd. S. Van Riet (†), J. Janssens, A. Allard, Bruxelles, 2006, p. 187, 16-7.
78. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 216.
79. Voir Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-Maqūlāt*, p. 137, 3-11.
80. Avicenne, *Liber primus naturalium. Tractatus secundus*, p. 195, 56 - 196, 68.

On pourrait également songer à la *Métaphysique*, III, 4, 131, 56 - 132, 58, où Avicenne dit : « Similiter est dispositio magni et parvi, multi et pauci : haec enim accidentia sunt etiam quae accidunt quantitatibus de praedicamento relationis »[81]. Selon nous ces deux passages ensemble sont à la source de la formulation d'Albert, même s'il n'y a pas de correspondance littérale. Mais les *Catégories* du *Shifā'* ne permettent non plus d'établir une telle correspondance littérale, car on y cherche en vain la notion de « forme de comparaison ».

Contre l'acceptation de la relation comme « catégorie », Albert formule une objection qu'il attribue à « quidam posteriorum, sicut Avicenne et Alpharabius dicentes quod nulla forma, quae sit ens, est in re, quae non sit absoluta secundum esse quod habet in ipsa », affirmation dont on infère que la comparaison entre les formes, inhérentes aux choses, est par un acte de la raison (*actu rationis*) et donc que la relation (*ad aliquid*) n'est pas une chose (*res*), mais une notion (*ratio*)[82]. Pour Mario Grignaschi, Albert doit cette objection sans doute à des passages du *Grand Commentaire* d'Alfarabi où celui-ci aurait rapporté des arguments stoïciens contre la réalité de la relation, ainsi qu'à l'exposé d'Avicenne de la catégorie de relation dans les *Catégories* du *Shifā'* (spécialement, IV, 4-5). Tandis que la première affirmation est purement hypothétique, la seconde s'avère peu adéquate dans la mesure où Avicenne ne s'y prononce nullement en faveur de la thèse exprimée par Albert — comme Mario Grignaschi l'admet lui-même[83]. Néanmoins, Albert s'est indéniablement inspiré d'Avicenne, plus précisément de sa *Métaphysique*, qui affirme :

> Scias autem quod res in se non est prius, nisi eo quod est simul cum ea, et hoc species prioris et posterioris est cum utraque sunt simul in intellectu. Cum enim praesentatur in intellectu forma prioris et forma posterioris, intelligit anima hanc comparationem incidere inter duo quae sunt in intellectu quoniam haec comparatio est inter duo quae sunt in intellectu. Sed ante hoc, res in se non est prior ; quomodo enim erit prior re quae non habet esse ? Igitur quae fuerint de relativis secundum hunc modum, non erit eorum relatio nisi in intellectu ; nec intelligitur existere in esse secundum hanc prioritatem et posterioritatem[84].

Quant à Alfarabi, l'addition de son nom est sans doute d'ordre purement formel, ayant pour seul but une très forte valorisation de l'idée exprimée

81. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, p. 131, 56 -132, 58.
82. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 222-23.
83. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 72.
84. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, p. 182, 89 - 183, 98. Je remercie Carlos Steel d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

(procédure habituelle chez Albert, comme il a été signalé plus haut). Albert n'invente donc pas la « citation » (offerte de façon paraphrastique) : il se fonde effectivement sur Avicenne, bien que ce ne soit pas sur l'exposé des *Catégories*, mais sur celui de la *Métaphysique*. Certes, Avicenne n'adhère pas à l'idée — ni d'ailleurs Alfarabi — que la relation n'est pas une véritable catégorie. Toutefois, la raison joue chez lui un rôle dans la façon de concevoir la relation. Certaines formulations, aussi bien dans les *Catégories* que dans la *Métaphysique* du *Shifā'*, peuvent créer l'impression qu'il nie en fait la réalité de la relation, spécialement celles impliquant un rejet de l'existence de la relation comme « quelque chose d'entre ». En fin de compte Avicenne veut clairement adopter une position moyenne entre les ultra-réalistes et les nominalistes, mais ce n'est pas dans ce sens qu'il est mis à contribution par Albert[85].

Une dernière citation dans la paraphrase aux *Catégories* concerne le problème que le sensible semble précéder le sens, tandis que celui-ci est toujours accompagné de ce qui le possède. Albert observe : « simul enim fit animal cum sensu, quia propter sensum dicitur et est animal, ut dicit Avicenna »[86]. Cette affirmation pourrait avoir été inspirée par la *Métaphysique* du *Shifā'*, où Avicenne affirme : « Cum enim accipitur sensus in definitione animalis non est vere differentia, sed est consignificans differentiam »[87]. Le reste de l'exposé s'inspire clairement d'Aristote (dans sa version latine), et rend plutôt superfétatoire toute référence aux *Livre des Catégories* d'Avicenne, comme Mario Grignaschi le fait[88].

Dans sa paraphrase au *De l'interprétation*, Albert évoque à trois reprises l'idée qu'un « vocable » (*vox*) ne possède pas de signification sauf par une convention imposée en invoquant Avicenne comme « autorité » :

> Vox literata sine placito instituentis nihil significat penitus ;
> Hoc [le fait qu'une *pars separata* n'a pas de signification] autem causa est, ut dicit Avicenna, quia institutio est causa significationis in nomine ;
> Ex consequenti dicitur hoc quod praesupponit, sc. quod verbum est vox significativa, quia, ut dicit Avicenna, verbum quod hoc modo consignificat cum tempore non habet ex se sed a placito imponentis[89] .

85. Concernant la position modérée d'Avicenne, voir J. Decorte, « Avicenna's ontology of relation : A source of Inspiration to Henry of Ghent », in J. Janssens et D. De Smet éd., *Avicenna and his Heritage*, Leuven, 2002, (p. 197-224), p. 206.

86. Albertus Magnus, *De Praedicamentis*, p. 236.

87. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, p. 266, 90-1.

88. Le début de la citation s'inspire directement d'Aristote, voir Aristote, *Categoriae vel Praedicamenta*, p. 21, 15 sqq. (ou p. 61, 15 sqq.).

89. Albertus Magnus, *Perihermeneias*, p. 381, 390 et 402.

Mario Grignaschi réfère aux définitions d'Avicenne de « nom » (*lafẓ*) et de « verbe » (*kalima*) dans son *De l'interprétation* du *Shifā'*[90]. Mais l'idée d'une institution ou imposition de sens n'y est nullement mentionnée. Or, cette idée est bien présente dans la *Logyca* d'Avicenne, où on trouve en outre l'affirmation explicite d'une absence de sens dans les syllabes en elles-mêmes. En effet, on y lit (*Logyca*, f. 3rb-va) :

> Incomplexorum autem est cuius pars non significat partem intellectus totius significatione essentiali [...] Quod autem invenitur in doctrina antiquorum de descriptione verborum incomplexorum hoc est scilicet quod incomplexa sunt quorum partes non significant aliquid [...] Verbum enim ex seipso significat omnino, alioquin omni verbo debita esset significatio quam numquam variaret ; non enim significaret ad placitum loquentis [...] Sic etiam, cum in impositione fuerit vacuum a significatione remanebit non significans[91].

On pourrait y ajouter l'affirmation : « Sensus enim de significatione nominis est ut nomen sit illius intentionis quae est ex prima impositione »[92]. Il fait peu de doute qu'Albert se soit inspiré de ces fragments. Il est vrai qu'on pourrait hésiter concernant la troisième citation d'Albert. Si la *Logyca* d'Avicenne utilise le terme « verbum », il s'agit d'une traduction maladroite de *lafẓ*, mais le contexte rend évident qu'il y ait question du nom. Albert l'aurait-il perdu de vue ? Ou, ce qui est plus probable, s'est-il permis d'attribuer une telle idée à Avicenne, à partir d'Algazel, qui affirme que « significatio cuiusque eorum [sc., 'nomen' et 'verbum'] plena est in se » et que le verbe diffère du nom « in hoc quod verbum significat intentionem et tempus quo contingit »[93] ?

De la même façon, le passage suivant pourrait résulter d'une déduction logique à partir des dernières affirmations d'Algazel— si du moins il n'y a pas d'erreur de nom dans l'édition :

> Simpliciter autem aliquid addi dico quod inest per se ipsum et semper, sicut 'homo est animal' [...]. Secundum tempus autem additur quod secundum tempus inest et non simpliciter, sicut cum dicitur : 'homo est', quia esse accidit homini secundum tempus, et non simpliciter (...). Et hoc

90. Les références données par Mario Grignaschi (voir M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 75) se trouvent chez Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-'Ibāra*, éd. M. al-Khodeiri, Le Caire, 1970, p. 9, 10-11 et p. 10, 7 (*lafẓ*), ainsi que p. 17, 4-6 (*kalima*). Il est toutefois à noter que les définitions présentes sont une reprise presque littérale de celles d'Aristote dans sa version arabe, voir A. Badawi (éd), *Manṭiq Arisṭū*, t. I, p. 100, 10-1 (*lafẓ*) et p. 101, 12-3 (*kalima*).

91. Avicenne, *Logyca*, f. 3rb-va.

92. Avicenne, *Logyca*, f. 5va.

93. Ch. Lohr, « Logica Algazelis », p. 245, 52 et p. 245, 60-1.

> est ipsius huius dicti intellectus, in quo concordant Alexander, Avicenna et Boethius[94].

Au vu de ce qui suit, nous nous demandons si « Alexander » n'est pas à remplacer par « Algazel », car il existe un lien très intime pour Albert entre Algazel et Avicenne[95]. Dans son esprit, quand le premier soutient une thèse, celle-ci peut automatiquement être attribué aussi au second. Il semble en être de même dans la suite quand Albert cite les deux noms (ainsi que celui de Boèce) à propos des propositions conditionnelles et disjonctives, mais utilise comme seule source l'exposé présenté par Algazel[96].

Un dernier passage dans la paraphrase au *De l'interprétation* où Albert cite Avicenne, concerne la qualité et la quantité des jugements :

> Hoc enim signum distributivum quod est 'omnis' non est universale proprie loquendo sed est signum per quod stat pro particularibus universaliter universale, cui tale signum est adiunctum. Causa autem quare non est universale est : quia quamvis secundum grammaticam sit nomen appellativum, hoc est multis secundum naturae suae aptitudinem conveniens, tamen est secundum formam infinitum ; nullam enim naturam unam dicit, propter quod omnis naturae communis est distributivum. Universale autem est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis. Et ideo 'omnis' et 'nullus' et huiusmodi signa universalia non sunt, sed sunt signa designantia utrum universale sit acceptum universaliter vel particulariter secundum sua supposita. Et haec sunt verba Avicennae[97].

Mario Grignaschi se réfère au *Livre de l'interprétation* du *Shifā'*, où Avicenne souligne effectivement le caractère distributif de 'tout', mais où l'on cherche en vain l'affirmation explicite qu'il n'est pas 'universel'[98]. Dans la *Métaphysique* du *Shifā'*, Avicenne articule une distinction nette entre « tout » et « universel » :

> « […] facile est cognoscere differentiam quae est totius et partis ad universale et particulare. Totum, ex hoc quod est totum non est nisi in rebus ; universale vero ex hoc quod est universale, non est nisi in formatione. Item totum numeratur partibus suis et unaquaeque partium est de essentia eius […]. Item natura totius non constituit partes quae

94. Albertus Magnus, *Peri hermeneias*, p. 383.
95. Cela n'a rien d'étonnant dans la mesure où la « logique » d'Algazel dont il disposa, fût largement dépendante d'Avicenne, voir *supra*, note 65.
96. Albertus Magnus, *Peri hermeneias*, p. 408 ; pour l'exposé d'Algazel auquel il est fait référence, voir Ch. Lohr, « Logica Algazelis », p. 153, 20-154, 67.
97. Albertus Magnus, *Peri hermeneias*, p. 412-13.
98. Voir Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-'Ibāra*, 54, 10-55, 6.

> sunt in illo, sed ipsum constituitur ex illis ; natura vero universalis pars est naturae partium [...]. Item totum non est totum unicuique parti per se ; universale vero, etiamsi esset solum, praedicaretur tamen de omni particulari. Item [...] partes omnis totius infinitae sunt...[99].

Toutefois, cette articulation ne recoupe pas celle d'Albert. Il est donc peu probable qu'elle ait influencé son attribution de cette doctrine à Avicenne.

Quant à la paraphrase aux *Premiers analytiques*, le nom d'Avicenne n'y apparaît pas.

Il est en revanche présent à plusieurs reprises dans celle aux *Seconds analytiques*. Ainsi, on le trouve *expressis verbis* dans le titre au deuxième chapitre du deuxième traité du premier livre : « De probatione Avicennae et Algazelis quod iste liber sequitur immediate librum *Priorum* ». L'ordre des deux traités avait déjà été établi et défendu dans la pensée grecque tardive bien avant Avicenne et Algazel. Albert aurait-il alors voulu indiquer que ceux-ci avaient apporté de nouveaux arguments à ce propos ? Mais, on ne sait pas, à vrai dire, en quoi ces arguments consisteraient. Peut-être ne cite-t-il ces auteurs que pour dire qu'eux, les derniers des grandes « autorités » connues, ont eux aussi soutenu cette doctrine et englobent ainsi, en quelque sorte, toute la tradition des autorités à ce sujet. Certes, dans son *Livre de la démonstration* (*al-Burhān*) du *Shifā'*, comme Mario Grignaschi l'observe à juste titre, Avicenne consacre un chapitre entier à la place précise des *Seconds analytiques* à l'intérieur du corpus logique, mais l'exposé d'Albert — sauf erreur de notre part — ne contient pas d'éléments qui justifieraient une connaissance directe de sa part[100]. Ajoutons qu'en ce qui concerne Algazel, aucune ligne de sa logique n'est consacrée à cette problématique, mais il traite effectivement de la démonstration après avoir exposé le syllogisme.

A l'intérieur du même chapitre, Albert dit :

> Hoc [sc. la vérité des *propositiones primae veritatis*] autem auditum, ut dicit Avicenna, fixum est neque est separabile ab intellectu et non per sensum acceptum, eo quod sensus non accipit res indivisibiles in sensibili designatas[101].

La source en est indéniablement Algazel (*Log.*, 274, 539-550) :

99. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, p. 244, 79-250, 97.

100. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 80, observe à juste titre qu'Avicenne dans le deuxième chapitre du premier traité du *Livre de la démonstration* du *Shifā'* discute explicitement de la place des *Seconds analytiques* à l'intérieur de l'*Organon*. Toutefois, il n'offre aucune indication probante pour une connaisance directe de ce chapitre par Albert.

101. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 5.

> *Primae* sunt, quas per se necesse est intellectui naturaliter credere […] Hoc autem non contingit ex sensu. Sensus enim non apprehendit nisi hoc vel unum, vel haec duo, et res terminatas — hoc et quaelibet designata. Illud autem iudicium est fixum in intellectu universaliter, nec potest unquam separari intellectus ab hoc aliquo modo[102].

La ressemblance terminologique est remarquable et, en outre, ce passage est du point de vue doctrinal infiniment plus proche de l'affirmation d'Albert que celui du *Livre de la démonstration* du *Shifā'* évoqué par Mario Grignaschi[103]. De la sorte, le cas présent constitue pour nous une indication forte, pour ne pas dire une preuve évidente, qu'Albert remplace parfois le nom d'Algazel par celui d'Avicenne.

Au chapitre trois (p. 11), Albert s'exprime de la façon suivante :

> Nec dicitur scientia intellectiva eo quod aliqua sit scientia sensibilis. Et tunc dicitur intellectiva scientia ad differentiam scientiae incompexorum, quae dicitur ab Avicenna scientia per informationem et non per actum intellectus[104].

Mario Grignaschi propose de combiner deux, voire trois passages du *Livre de la démonstration* du *Shifā'* afin d'expliquer l'ensemble de la citation[105]. Mais la référence à Avicenne dépasse-t-elle le fait que la science des incomplexes est qualifiée par Avicenne comme une « science par conception » (*scientia per informationem*) ? Pour cela, Albert a pu trouver une source— il est vrai, assez vague — dans la *Logyca* : « Sicut autem res scitur duobus modis : unum ut intelligatur tantum, ita ut, cum nomen habeat quo appelletur, representatur animo eius intentio (…) Altero ut cum in intellectu fit credulitas »[106]. Toutefois, Alfarabi, dans sa *Didascalia*, porte une affirmation qui — aussi du point de vue terminologique — est nettement plus proche : « …notitia

102. Ch. Lohr, « Logica Algazelis », p. 274, 539-550.

103. Voir Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-Burhān*, éd. A. 'Afīfī, Le Caire, 1956, p. 249, 11-3, où il est dit que le sensible ne peut pas être principe ni objet de démonstration étant donné sa nature foncièrement particulière.

104. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 11.

105. Dans le texte de son exposé (M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 80), il semble se référer à deux passages, car il renvoie seulement à deux pages du *Burhān*, mais dans la note qui lui correspond (M. Grignaschi, « Les traductions latines », note 68) il cite trois passages, à savoir Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-Burhān*, p. 51, 6-8 et 16 ; p. 53, 3-6 et 11 ; p. 58, 10-4. On peut effectivement y détecter une certaine similitude avec l'affirmation d'Albert, mais pas vraiment davantage. En outre, on peut se demander ce qui aurait poussé Albert à combiner différents passages émanant de deux chapitres différents, qui n'ont à première vue aucun lien étroit entre eux, et à les reformuler dans une synthèse paraphrastique.

106. Avicenne, *Logyca*, f. 2va.

duarum est manierum, quemadmodum iam pluries dictum est : una vid. rei incomplexe in mente formatio… »[107]. On peut supposer qu'Albert s'est trompé de nom, du moins dans l'hypothèse où il aurait connu la traduction de Hermanus Allemanus ?[108]

Toujours dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*, Albert explique la fin propre de cette science de la façon suivante :

> Haec enim scientia finis est inquisitionis medii demonstrativi et, ut dicit Aristoteles, oportet praestituere finem, ut sciamus omnem sequentem tractatum dirigere in illum, sicut sagittarius metam praestituit in quam dirigit sagittam et hoc est exemplum Avicenne in hoc loco[109].

Mario Grignaschi observe que cet exemple n'est pas présent dans le *Livre de la démonstration* du *Shifā'*, et nous l'avons effectivement en vain cherché chez Avicenne (y compris d'autres ouvrages que son *Livre de la démonstration*). L'attribution à ce dernier s'avère donc plutôt douteuse.

Dans ce même chapitre, trois autres références explicites à Avicenne sont présentes.

La première (p. 156-7) affirme :

> Propter quod dicit Avicenna quod, cum esse simpliciter (et non esse hoc vel illud) sit esse primum (quod nihil supponit ante se), non est terminabilis haec quaestio [sc. *oti esti*] nisi per primam causam, quae sic causat quia nihil supponit ante se causans[110].

Albert résume sans doute le troisième chapitre du livre huit de la *Métaphysique* du *Shifā'*, où Avicenne établit l'existence nécessaire d'une première cause. Notons toutefois qu'Albert formule ce résumé avec ses propres mots.

Quant à la deuxième citation (p. 157), elle part de l'idée que la question si ceci ou cela soit (*quaestio utrum hoc aut hoc sit*) pose en principe le nombre (in numerum ponit), et alors observe :

107. Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la réthorique*, p. 154.

108. La traduction d'Hermanus a été datée par Mario Grignaschi (voir *Deux ouvrages inédits sur la réthorique*, p. 127) entre 1243 et 1256, et plutôt au début de cette période, car elle précède de toute évidences ses traductions de la *Rhétorique* d'Aristote et du *Talkhīs Kitāb al-Shi'r* d'Averroès, mais les trois auraient été publiés ensemble en 1256. Il me semble qu'on ne peut pas *a priori* exclure une éventuelle utilisation par Albert. Néanmoins, seul un examen approfondi peut apporter un éclaircissement définitif à ce propos, mais elle dépasse largement les limites de la présente recherche.

109. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 155.

110. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 156-157.

> […] [quia] in numerum ponitur et contrahitur ut cum alio numeretur quando quaeritur utrum sit hoc vel illud esse non in communi acceptum ; et secundum hoc quod significatur in hoc verbo 'est' alterum adiacens in illo par aliquid additur numerabile. Haec est expositio vera et est Avicennae et Alpharabii[111].

Mario Grignaschi constate que, contrairement à Alfarabi, Avicenne ne fait pas mention de ce « poser en principe le nombre ». Mais quand Albert évoque le nom de ce dernier, on peut cependant se demander si ce n'est pas plutôt à cause de la fin de son affirmation, qui n'est pas sans rappeler cette remarque dans la *Métaphysique* du *Shifā'* : « Congruit enim nobis ut in hoc loco assignemus naturam unitatis propter duas res, quarum una est quod unitas multam habet conventiam cum esse »[112] ?

La troisième citation est la suivante : « Cum autem scimus ipsum 'quia', tunc statim, ut dicit Avicenna, agoniamur et admiramur quod tale praedicatum tali inest subiecto »[113]. Elle pose de sérieux problèmes ; nous doutons que la référence soit à Avicenne. Dans la référence donnée par Mario Grignaschi, Avicenne distingue les deux questions de *ḥāl* (ὅτι ἐστι et εἰ ἔστι) des deux autres (διότι et τί ἐστι), qui font suite aux deux premières, tout en étant aussi liées entre elles. Nous ne comprenons pas vraiment comment on peut déduire de cela ce qu'Albert affirme. Pour l'instant, nous pouvons seulement constater que la source exacte d'Albert reste à déterminer.

Dans la paraphrase d'Albert aux *Topiques*, Mario Grignaschi a correctement identifié quatre passages comme étant dérivés de la *Logyca* d'Avicenne[114]. Il a également fait état d'un passage qui a sa source dans le (pseudo-Avicenne) *De celo et mundo* et d'un autre qui se réfère un traité de cosmologie (sans plus de précision, mais l'enjeu est clairement physique, non logique). Nous nous limitons par conséquent aux quatre citations dont Mario Grignaschi n'a pas pu identifier la source.

La première se trouve dans le second chapitre du prooemium : « Et si quis dicerit quod, sicut dicit Avicenna, nihil est subiectum et quaesitum in scientia… »[115]. Mario Grignaschi se contente de constater qu'elle n'a pas de correspondance dans l'introduction au *Livre de Dialectique* (*al-Jadal*) du *Shifā'*. C'est tout à fait exacte puisque ce passage s'inspire indéniablement de la *Métaphysique*, où Avicenne formule cette question (plutôt rhétorique) : « Quomodo igitur potest esse ut illud sit subiectum scientiae inter cuius

111. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 157.
112. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, p. 107, 66-7.
113. Albertus Magnus, *Liber Posteriorum Analyticorum*, p. 158.
114. Voir M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 83 pour des plus amples détails.
115. Albertus Magnus, *Liber Topicorum*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 236.

inquisitiones quaerantur dispositiones eius cuius esse est quaesitum in ea ? »[116]. Ce qui est le but de la recherche dans une science (par exemple, pour la métaphysique, Dieu) ne peut pas en être le sujet (ainsi ce n'est pas Dieu, mais l'être en tant qu'être qui est sujet de la métaphysique). La source d'Albert est donc claire et on peut s'étonner qu'elle ait échappé à Mario Grignaschi.

La deuxième citation évoque l'idée du caractère inné, donc indémontrable des principes premiers :

> Fides enim est assensus in ipsum respondentis propter quod talia principia prima communes animi conceptiones vocantur, ut dicit Avicenna, quod statim assentit ei animus audientis, propter quod etiam indemonstrabilia talia dicuntur[117].

Cette affirmation est considérée par Mario Grignaschi comme un écho lointain d'un fragment du *Livre de la démonstration* du *Shifā'*, dont Albert offrirait une paraphrase extrêmement libre[118]. Quant à nous, nous y détectons plutôt une paraphrase de la *Métaphysique*, où est exprimée l'idée que les premiers principes sont immédiatement présents dans l'âme de celui qui pense :

> Dicimus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notoribus se, sicut credulitas quae habet principia prima[119].

Certes, les deux formulations sont loin d'être identiques, mais cela n'empêche pas l'existence d'une convergence doctrinale significative.

Pour la troisième citation (I, 3, 1, p. 267), Mario Grignaschi n'a pas trouvé de source dans le *Livre de Dialectique* du *Shifā'*, ce qui lui fait penser à une dérivation éventuelle à partir d'un autre texte avicennien, à moins qu'il ne s'agisse de l'insertion d'une glose dans la traduction latine. Par rapport aux *Topiques* d'Aristote, I, 10, 104 a 11, Albert mentionne un groupe d' « autorités », qui a interprété le ἐάν du texte grec dans le sens de « quamvis » au lieu de « nisi ». Il ajoute :

> Aliquis respondentium dialectice ponit id, nisi, hoc est quamvis, contrarium sit aliis opinionibus plurium ; et sic ponitur non per causam sed propter iudicium sapientium, quod est ex causa probabili. Ponit

116. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, p. 8, 37-9.
117. Albertus Magnus, *Topica*, p. 241.
118. M. Grignaschi, « Les traductions latines », p. 83-4, réfère à Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, *al-Burhān*, p. 110, 4-6. Avicenne y évoque un savoir absolu pour lequel le principe de démonstration est une prémisse dépourvue de tout terme moyen.
119. Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, p. 31, 2 - 32, 4.

> enim, ut dicit Avicenna, quia sapientes homines sunt et non dubitant, et ideo falli non possunt in iudicio[120].

L'origine précise de ce passage reste énigmatique et mérite une étude approfondie. En effet, nous n'avons trouvé aucun texte avicennien contenant l'idée que quelqu'un aurait accepté sans aucune réserve l'opinion des savants, parce que ceux-ci seraient des hommes qui ne se tromperaient jamais. Néanmoins, tout donne à croire qu'Albert cite effectivement une source arabe, dans la mesure où l'expression « respondentes dialectice » pourrait constituer une désignation des « mutakallimūn », les « théologiens musulmans » considérés par leurs collègues philosophes comme des adhérents à la dialectique, non de à la véritable démonstration.

Quant à la quatrième citation : « … et sic est in genere habitus quia, ut dicit Avicenna, habitus est quo quis aliquid agit cum voluerit », elle fait incontestablement songer à la *Métaphysique* du *Shifā'*, où Avicenne parle de la « potentia quae intelligitur fortitudo » et affirme : « hoc enim posse est ei ut agat cum voluerit, et non agat cum non voluerit »[121].

Notre analyse des citations sur lesquelles Mario Grignaschi s'était fondé pour clamer l'existence d'une traduction latine d'autres parties logiques du *Shifā'* que le *Livre de l'introduction*, ne suffit sans doute pas à invalider définitivement cette hypothèse, mais la rend de toute évidence peu probable. Il est vrai que toutes les citations d'Avicenne présentes chez Albert dans ses diverses œuvres logiques mériteraient un examen détaillé. Il faut également reconnaître qu'on ne peut pas exclure des dérivations non explicites. Toutefois, une attitude réservée s'impose en la matière : une ressemblance de doctrine ne signifie pas pour autant qu'il y ait effectivement eu emprunt. Deux auteurs peuvent parvenir à des idées analogues à partir de certains textes de base communs, comme c'est le cas pour Albert et Avicenne. Il semble en revanche certain qu'Albert a systématiquement utilisé la *Logyca* d'Avicenne et la *Logyca* d'Algazel dans tous ses ouvrage logiques et pas seulement dans ceux qui portent sur le traité de Porphyre.

Il convient de dire, en guise de conclusion, que Mario Grignaschi a eu l'immense mérite d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur l'utilisation assez particulière de sources arabes par Albert, très spécifiquement dans ses écrits logiques (à l'exclusion de la *Poétique* et la *Rhétorique*). D'une importance capitale fut aussi sa découverte de fragments dérivés sans doute du *Grand Commentaire aux Seconds analytiques* d'Alfarabi, perdu dans son

120. Albertus Magnus, *Liber Topicorum*, p. 267.

121. Albertus Magnus, *Liber Topicorum*, p. 450 ; pour la référence avicennienne, voir Avicenne, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, p. 197, 43-44.

original arabe. En revanche, comme nous avons essayé de le démontrer, il a incontestablement multiplié de manière inutile le nombre de traductions latines aujourd'hui disparues dont Albert aurait disposé. Beaucoup de citations (citations toujours, ou presque, de nature paraphrastique chez Albert) se laissent en effet expliquer à partir de traductions bien attestées. Si quelques-unes font exception à cette règle, cela pourrait être dû à un manque d'attention de notre part à des sources possibles, ou à une erreur dans l'édition. Toutefois, certains cas suggèrent la possiblité réelle de la connaissance de la part d'Albert de fragments de divers écrits d'Alfarabi. Mario Grignaschi ne l'ignora pas, mais fut profondément convaincu — nous croyons à tort — qu'un florilège ne pourrait expliquer les multiples « emprunts » par Albert.

L'objet du *De interpretatione* d'Aristote selon al-Fārābī

Ahmad Hasnawi
(CNRS - UMR 7219, PARIS)

Le *De interpretatione* occupe, dans le schéma traditionnel de l'*Organon* qui s'est progressivement mis en place chez les commentateurs d'Aristote, une place intermédiaire entre les *Catégories* et les *Premiers analytiques*. Cette trilogie constitue le premier ensemble d'un *Organon* articulé en trois grands ensembles. Le deuxième ensemble est constitué par les *Seconds analytiques* qui présentent la théorie de la démonstration, but ultime de cette construction[1]. Les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* forment le troisième ensemble, chacun de ces deux ouvrages présentant la théorie d'un type de raisonnement inférieur. C'est dans ce troisième ensemble que l'on incorporera la *Rhétorique* et la *Poétique*, à titre de simple programme chez les Alexandrins tardifs et à titre de programme *réalisé* chez les philosophes arabes[2].

Al-Fārābī rappelle d'ailleurs dans les préliminaires à son Commentaire au *DI* ce schéma traditionnel :

1. On trouve, chez Ammonius par exemple, cette présentation quelque peu simplifiée de l'organisation des deux premiers parmi les trois ensembles qui constituent l'*Organon* systématisé des commentateurs, voir Ammonius, *In Aristotelis categorias commentarius*, éd. A. Busse, *CAG* IV, 4, Berlin, 1895, p. 5, 9-17 ; pour une complication du schéma du premier ensemble, voir plus loin n. 9.
2. Sur la constitution de ce troisième et dernier ensemble de l'*Organon* systématisé et sur les débats qui ont marqué, dans l'Antiquité tardive, le mouvement d'intégration de la *Rhétorique* et de la *Poétique* dans cet ensemble, voir D. Black, *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics *in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, 1990, p. 31-49. L'ensemble de l'ouvrage étudie la réalisation, durant la période arabe, du programme sous-jacent à cette intégration.

> **T1**
> La plupart des commentateurs s'accordent pour placer ce livre après *Les catégories* et avant *Le syllogisme*. En effet, disent-ils, étant donné que ce dont traite le livre des *Catégories*, ce sont les parties des propositions et que les propositions sont les parties des syllogismes, et comme pour eux, ce livre-ci traite des propositions, et comme l'exposé et l'enseignement des parties précède l'enseignement de la chose elle-même, il est nécessaire que le livre des *Catégories* précède le livre *De l'interprétation* et que celui-ci précède le livre du *Syllogisme*[3].

Mais il ne fait ce rappel que pour prendre ses distances à l'égard de ce schéma. Al-Fārābī y apporte en effet au moins deux modifications importantes : la première concerne les *Topiques*[4], la seconde concerne précisément le *De interpretatione*. La première de ces modifications consiste à disjoindre les *Topiques* en deux parties : l'une comprenant les livres centraux (II-VII) et l'autre comprenant les livres I et VIII. Seule cette dernière partie contient la théorie de la dialectique. La première partie comporte à son tour deux volets : d'une part, la topique de l'accident, objet du Livre II des *Topiques*, forme une théorie de l'analyse, une heuristique du raisonnement, rattachée aux *Premiers analytiques* ; d'autre part, les livres IV à VII exposent une heuristique de la définition orientée vers la deuxième partie des *Seconds analytiques*.

L'objet et l'utilité du *De interpretatione*

La modification relative au *De interpretatione* concerne la détermination de l'objet de ce traité. Cet objet n'est plus, en tout cas il n'est plus primordialement, la proposition ou plus exactement « l'énoncé déclaratif ou apophantique ». Al-Fārābī reprend, dans son Commentaire au *DI*, la machinerie du commentaire héritée de la tradition alexandrine, en particulier les κεφάλαια ou questions préliminaires qui doivent précéder le commentaire proprement dit. C'est dans la question préliminaire portant sur le but du traité (*gharaḍ*) et qui correspond chez les commentateurs anciens à celle du σκοπός

3. AL-FĀRĀBĪ, *Sharḥ al-ʿIbāra* (Commentaire du *DI*), éd. W. KUTSCH et S. MARROW, Beyrouth, 1960 (dorénavant cité : *CDI*, KM), p. 20, 15-19.
4. Les modifications qui concernent les *Topiques* ne sont pas évoquées dans le Commentaire au *DI* ; elles sont effectuées dans l'ensemble des traités qui forment maintenant l'Abrégé de logique ; sur l'histoire de la constitution de celui-ci voir M. GRIGNASCHI, « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'Abrégé d'alfarabi », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 39, 1972, p. 41-107 ; sur les modifications qui concernent les *Topiques*, voir A. HASNAWI, « Topique et syllogistique : la tradition arabe (al-Fārābī et Averroès) », in J. BIARD et F. MARIANI ZINI éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009, p. 191-226.

ou de la πρόθεσις, qu'il introduit le thème de l'opposition des propositions comme l'un des thèmes du traité. Voici une traduction de ce qu'il écrit en cet endroit :

> **T2**
> Le but d'Aristote dans le *Livre de l'interprétation* est de traiter de l'énoncé déclaratif (*al-qawl al-jāzim*) prédicatif simple, du point de vue de sa composition et non du point de vue de sa matière, ainsi que des types d'énoncés déclaratifs prédicatifs simples opposés, du point de vue de leur composition[5].

Il est instructif de comparer cette caractérisation du but du *DI* avec celle de la tradition exégétique antérieure. Ammonius, par exemple, énonçait ainsi ce but : « l'étude de la première composition des sons vocaux simples, telle qu'on la trouve dans l'espèce prédicative de l'énoncé déclaratif »[6].

La première partie du passage d'al-Fārābī et le passage d'Ammonius se recouvrent exactement. Cette caractérisation de l'objet du *DI* renferme implicitement une série d'exclusions : elle exclut les énoncés non déclaratifs. Elle exclut parmi les énoncés déclaratifs les énoncés hypothétiques. Elle exclut, enfin, les énoncés déclaratifs composés, c'est-à-dire les syllogismes composés à partir des énoncés déclaratifs simples. Nous reviendrons plus loin sur le sens de ces exclusions eu égard à la détermination farabienne de l'objet du *DI*.

L'originalité d'al-Fārābī se marque cependant dans l'ajout d'un second thème : la détermination des paires d'opposés du point de vue de la composition. Ce thème qui apparaît ici au second plan ne tarde pas à occuper le devant de la scène quand on passe de la question préliminaire concernant l'objet du *DI* à celle concernant son utilité (*manfa'a* = τὸ χρήσιμον).

> **T3**
> Quant à son utilité, elle consiste en ce que le syllogisme n'est connu et ne se constitue que par ce qui est dans ce livre. En effet, le syllogisme se compose à partir des prémisses et en vue des *quaesita*. Or c'est dans le

5. AL-FĀRĀBĪ, *CDI*, KM, p. 17, 4-6.
6. AMMONIUS, *In Aristotelis de interpretatione commentarius*, éd. A. BUSSE, *CAG* IV, 5, Berlin, 1897 (dorénavant cité : *In de int.*), p. 4, 5-7 ; trad. F. ILDEFONSE et J. LALLOT, « Ammonius, Commentaire du *Peri hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1-81, 2 Busse) », in *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage* (*SHESL*), seconde série, 7, 1992, (p. 1-91), p. 5 (traduction modifiée). Sur le commentaire d'Ammonius au *DI*, voir C. HASNAOUI, « La tradition des commentaires grecs sur le *De Interpretatione* (*PH*) d'Aristote jusqu'au VII^e siècle », in R. GOULET éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, Supplément, Paris, 2003, p. 122-173.

> *quaesitum* que la vérité et la fausseté se trouvent délimitées, de telle sorte que nous sommes certains que la vérité est dans l'une de ses parties et la fausseté dans l'autre, sans que l'on sache de prime abord dans laquelle des deux. Nous ne recherchons le syllogisme que pour connaître la partie vraie d'entre les deux parties <du *quaesitum*>. Or ce livre-ci regroupe les sections concernant ce qui permet de connaître les prémisses et le *quaesitum.* Cependant, il s'intéresse aux *quaesita* en tant que *quaesita*, et en tant qu'ils ont des traits qui leur sont propres, à l'exclusion des prémisses. Et il n'y a été mentionné, à propos des prémisses, que ce qu'elles ont de commun avec les *quaesita*. En sorte que ce qu'[Aristote] a voulu présenter dans ce livre-ci, c'est principalement un exposé concernant les *quaesita*, plutôt qu'un exposé concernant les prémisses. Du reste, la prémisse en tant que prémisse est uniquement relative au syllogisme. C'est pourquoi il a reporté l'exposé qui la concerne jusqu'au moment où il traitera de ce qu'est le syllogisme[7].

La question relative à l'utilité du traité est destinée à déterminer l'usage qui sera fait de ce qui a été posé comme son objet. Ici, le domaine où ce qui a été exposé dans le *DI* trouvera à s'appliquer est évidemment la théorie du syllogisme. Traditionnellement, l'énoncé déclaratif (*qawl jāzim* = ἀποφαντικὸς λόγος), posé comme objet du *DI*, sert à la constitution de ce que seront les prémisses du syllogisme. Plus exactement, la prémisse (*muqaddama* = πρότασις) n'est rien d'autre que l'énoncé déclaratif considéré dans son rôle d'unité de base du syllogisme. Πρότασις et ἀποφαντικὸς λόγος se réfèrent à la même entité qu'ils présentent sous un angle différent. Les commentateurs anciens exprimaient cette doctrine en disant que πρότασις et ἀποφαντικὸς λόγος sont identiques quant à l'ὑποκείμενον ou substrat, différents quant au λόγος ou formule (Alexandre)[8] ou à la σχέσις ou relation (Ammonius)[9].

7. al-Fārābī, *CDI*, km, p. 19, 20-20, 3
8. Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, éd. M. Wallies, *CAG* II, 1, Berlin, 1883 (dorénavant cité : *In APr.*), p. 10, 16-17 = *Alexander of Aphrodisias on Aristotle Prior Analytics 1. 1-7*, Trad. J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery et K. Ieordiakonou, London, 1991 (dorénavant cité : Barnes *et alii*), p. 55.
9. Ammonius, *In de int.*, p. 10, 1-4 = F. Ildefonse et J. Lallot, p. 13. En vérité, Ammonius emploie la distinction selon l'ὑποκείμενον / selon la σχέσις pour exprimer le rapport entre d'une part, les sons vocaux simples (ἁπλαῖ φωναί), objet des *Catégories* et, d'autre part, le nom et le verbe, par lesquels commence le *DI*. Il ajoute d'ailleurs à ces trois termes celui d'« expression » (φάσις) qui désigne les sons vocaux simples lorsqu'ils sont parties d'une affirmation ou d'une négation et celui de « terme » (ὅρος) qui désigne les sons vocaux simples lorsqu'on considère leur emploi dans le syllogisme. Tous ces termes désignent le même objet, mais non selon la même relation. Comme le suggère Tae-Soo Lee, on peut facilement transposer la distinction selon l'ὑποκείμενον / selon la σχέσις au rapport entre ἀποφαντικὸς λόγος et πρότασις ; voir Tae-Soo Lee, *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen, 1984, p. 32. Cet auteur met en relief

Al-Fārābī distingue, quant à lui, deux choses à propos du syllogisme : les prémisses à partir desquelles il est construit et les *quaesita* qui forment le but, le *ce en vue de quoi* le syllogisme est construit. Le contenu du *DI*, selon al-Fārābī, est orienté non pas, comme le veut la tradition, vers la constitution des prémisses, mais vers celle des *quaesita*. Ce qui était présenté, dans la question préliminaire concernant le but du traité, sous la forme d'une simple juxtaposition des deux thèmes : d'une part l'énoncé déclaratif simple du point de vue de la composition, d'autre part les paires d'opposés simples, considérés également du point de vue de la composition, est maintenant articulé sous les espèces du principal et du secondaire : le *DI* s'intéresse de façon primordiale ou principale aux *quaesita* et de façon secondaire ou dérivée aux prémisses. Ce qui regarde les prémisses, leurs traits propres en tant qu'unités minimales du syllogisme, sera étudié là où l'on examinera la théorie du syllogisme, c'est-à-dire dans les *Premiers analytiques*.

Comme on le voit d'après le texte cité, bien qu'à parler rigoureusement la question préliminaire concernant l'utilité cherche à déterminer le domaine d'usage dans lequel doivent être investis les résultats atteints dans un ouvrage donné, al-Fārābī ne s'embarrasse pas pour parler comme si les *quaesita*

les deux approches ammoniennes à l'égard de ce qu'il appelle « le système de la logique », lequel est une construction des commentateurs : d'un côté, une approche qu'on peut dire de « composition », où chaque élément étudié à un étage du système vient prendre place comme partie constitutive de l'élément étudié à l'étage suivant du système : les ἁπλοῖ φωναί étudiées dans les *Catégories* serviront comme parties constitutives des ἀποφάνσεις, objet du *DI*, et ces ἀποφάνσεις joueront à leur tour le rôle de matériau de construction pour les syllogismes, objet des *Premiers analytiques* ; de l'autre côté, une approche caractérisée par une « variation d'aspect », où chaque élément, en passant d'un étage du système au suivant, est considéré sous un point de vue différent. Souvent, dans les présentations courantes du système de la logique tel qu'élaboré par les commentateurs, on souligne volontiers le premier aspect, comme je l'ai fait moi-même au début de cette étude en suivant d'ailleurs Ammonius, et on néglige le second aspect. Voir également pour une présentation qui tient compte de ces deux approches, A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990, p. 36-39 et Ph. Hoffmann, « Les analyses de l'énoncé : catégories et parties du discours selon les commentateurs néoplatoniciens », in Ph. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed éd., *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999, (p. 209-248), p. 217-218. Al-Fārābī prend tout à fait au sérieux la seconde approche caractérisée par une différence d'accentuation des mêmes éléments lorsqu'ils passent d'un étage du système à un autre ; c'est elle qui lui dicte l'exclusion des *Catégories* du premier des trois ensembles constituant l'*Organon*, l'ensemble qu'on pourrait dire formel : les *Catégories* portent sur les parties *matérielles* de l'énoncé, alors que le *DI*, en traitant en son début du nom et du verbe, s'occupe des parties *formelles* de l'énoncé. Les *Catégories* forment en fait une introduction à l'ensemble de la logique, voire de la philosophie. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article « Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique (Remarques sur son *Commentaire au De interpretatione* d'Aristote) », in *Revue de synthèse*, III^{e}. 117, 1985, (p. 27-59), p. 44-46. Cette attitude à l'égard des *Catégories* préfigure évidemment celle d'Avicenne. Je reviendrai ailleurs sur cette question.

formaient l'objet même dont traite le *DI*.

Le *Maṭlūb* ou *quaesitum*

Dans le passage précédemment cité et qui traitait de l'utilité du *DI*, on a vu al-Fārābī caractériser le *quaesitum*[10] en termes de distribution des valeurs de vérité sur ses parties. Le passage suivant, tiré de l'*Introduction au syllogisme* (*al-Madkhal ilā al-Qiyās*), confirme ce point et ajoute un trait qu'on pourrait dire syntaxique.

> **T4**
> Le syllogisme est un énoncé dans lequel sont posées des choses, plus d'une, desquelles, lorsqu'elles sont composées, suit nécessairement, en vertu de l'essence et non par accident, une autre chose, différente <de ces choses posées>. Et ce qui suit du syllogisme est appelé conclusion ou résultat. On ne compose un syllogisme qu'en vue d'un *quaesitum* déterminé, que l'on suppose d'abord, et qu'on cherche ensuite à établir par un syllogisme. Le *quaesitum*, c'est les deux parties d'une contradiction, liées par une particule de disjonction (*ḥarf al-infiṣāl*) et auxquelles est jointe la particule interrogative qui porte sur l'existence. La particule de disjonction est la particule *aw* (ou) ou ce qui en tient lieu ; et la particule interrogative qui porte sur l'existence est la particule *hal* (est-ce que ?) ou ce qui en tient lieu. Exemple d'un *quaesitum* : Est-ce que tout corps est mû ou ce n'est pas que tout corps soit mû ?
>
> On appelle aussi question (*mas'ala*) le *quaesitum* (*maṭlūb*). Pour tout *quaesitum*, la vérité est délimitée dans l'une de ses deux parties, sans qu'il soit déterminé pour nous (*'alā ghayr al-taḥṣīl 'indanā*) dans laquelle. Et cela, soit dans l'affirmative, soit dans la négative, sans qu'il soit déjà déterminé pour nous dans laquelle. C'est le syllogisme <composé> en vue de ce *quaesitum* qui nous fait connaître que la vérité est déterminément dans l'une des parties <du *quaesitum*>. Et cela en faisant qu'il suive nécessairement que la vérité est dans l'affirmative d'entre elles seule, à l'exclusion de la négative, ou dans la négative d'entre elles seule, à l'exclusion de l'affirmative[11].

Comme on le voit d'après ces deux textes (**T3** et **T4**), la doctrine d'al-Fārābī à propos du *maṭlūb* est constante. On peut caractériser celui-ci par une triple

10. J'emprunte la traduction du mot *maṭlūb* par *quaesitum* à F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's 'De Interpretatione'*, London, 1981, p. lii et p. 3, n. 3. Cette traduction a l'avantage de souligner le caractère de terme technique de ce mot.

11. al-Fārābī, *Al-Madkhal ilā al-Qiyās*, in *al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, II, éd. R. al-'Ajam, Beyrouth, 1986, p. 19, 8-20, 1.

dimension : syntaxique, sémantique et épistémique. Selon la première de ces dimensions, le *maṭlūb* est constitué de deux propositions, dont l'une est la négation de l'autre. Entre ces deux propositions s'interpose une particule de disjonction et, à cet ensemble, est préfixée une particule interrogative. Selon la deuxième de ces dimensions, la dimension sémantique, les deux propositions ainsi reliées se partagent le vrai et le faux, quoique indéterminément pour nous. Cette dernière qualification se rattache déjà à la dimension épistémique, qui concerne la relation du sujet connaissant au *quaesitum*. Cette relation est une relation dynamique : le sujet connaissant, contemplant un *quaesitum* constitué, ignore d'abord la manière dont s'opère la distribution des valeurs de vérité sur les parties de ce *quaesitum* ; il ne la connaîtra qu'au terme du processus de découverte de la preuve qui lui permet de décider laquelle de ces parties est vraie, laquelle fausse.

On peut se demander à ce stade comment al-Fārābī peut caractériser l'objet du *DI* d'un côté comme l'énoncé déclaratif prédicatif simple, même en y ajoutant les types de paires d'opposés, et de l'autre désigner comme finalité, voire comme objet de ce même traité le *quaesitum*, c'est-à-dire une disjonction de propositions mise sous forme interrogative. Je tâcherai de tenter une réponse à cette question plus loin.

Les divers types de *maṭlūb*

Al-Fārābī distingue divers types de *quaesita* selon la partie de la discipline logique à laquelle ils appartiennent ; ce point de vue est explicitement affirmé dans un texte du *Livre des lettres*, que nous traduisons :

> **T5**
> La question au moyen de la particule *hal* (est-ce que ?) s'emploie dans tous les arts syllogistiques. Mais cette question diffère dans ses formes, dans le <type> d'opposés auxquels cette particule est jointe, et dans les buts que poursuit le questionneur par <l'emploi> de la particule *hal*. En effet, dans les arts scientifiques, la particule *hal* est jointe à deux énoncés contraires ; dans la dialectique, elle est jointe uniquement à deux énoncés contradictoires ; dans la sophistique, à deux énoncés dont on croit qu'ils sont extérieurement contradictoires. Quant à la rhétorique et à la poétique, <cette particule> y est jointe à tous les <types> d'opposés, et aux énoncés dont on croit qu'ils sont opposés sans qu'ils le soient[12].

La hiérarchie des disciplines logiques, selon les critères épistémiques qui les gouvernent, s'exprime dans la hiérarchie des *quaesita* qui y guident la

12. AL-FĀRĀBĪ, *K. al-Ḥurūf* (Livre des Lettres), éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1969, p. 206, 18-22.

recherche appropriée à chacune de ces disciplines. Le *quaesitum* généralisé prend donc la forme :

S*P v (Op.) S*P ? où l'astérisque tient lieu de l'une des constantes aristotéliciennes (*a* pour « appartenir à tout », qui génère une proposition universelle affirmative ; *e* pour « n'appartenir à aucun », qui génère une proposition universelle négative ; *i* pour « appartenir à quelque », qui génère une proposition particulière affirmative et *o* pour « ne pas appartenir à quelque », qui génère une proposition particulière négative) et où « (Op.) » abrège « Opposé de ».

Ce *quaesitum* se spécifie selon les disciplines logiques. Dans la discipline démonstrative, il prend la forme suivante, dans laquelle les propositions constituantes sont des contraires :

SaP v SeP ?

dans la dialectique, il prend l'une des deux formes suivantes, dans lesquelles les propositions constituantes sont des contradictoires :

soit SaP v SoP ? soit SeP v SiP ?

dans la sophistique, il mime la forme dans laquelle les propositions constituantes sont des contradictoires[13] ; enfin, dans la rhétorique et la poétique, il prend la forme dans laquelle les propositions constituantes peuvent être tous les types d'opposés (contraires, contradictoires, subcontraires) ou des contrefaçons de ces types d'opposés.

F. W. Zimmermann a soutenu, à propos de la notion de *quaesitum*, les deux thèses suivantes : 1) qu'elle est importée de la dialectique dans le contexte du *DI* ; 2) qu'en en faisant l'objet principal du *DI*, al-Fārābī oriente celui-ci vers la détermination du problème dialectique[14].

Zimmermann a raison de souligner l'origine dialectique de la notion de problème, et ce que je dirai plus loin sur la veine problématologique présente chez Aristote confirmera ce point, mais à condition d'ajouter que l'importation de la notion de problème dialectique dans le contexte du *DI* s'accompagne

13. La sophistique peut aussi mimer l'interrogation philosophique, cf. *K. al-Ḥurūf*, p. 207, 2-3 et p. 210, 19-21.

14. Voir F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise*, p. lxxxvi-lxxxvii. Dans la littérature secondaire moderne sur le *DI*, c'est l'ouvrage de C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione*, *Contradiction and Dialectic*, Oxford, 1996, qui s'approche le plus d'une telle thèse. Le *DI*, écrit ce dernier auteur p. 2, « does not take as its subject propositions seen as the components of the syllogism, but rather contradictory pairs, which are central to the working of dialectic. It is meant to provide theoretical underpinning for dialectic, and so should be read closely with the *Topics* and *Sophistici Elenchi*, rather than with the *Categories* and *Prior Analytics* ». On voit à la fois ce qui rapproche une telle vision de celle d'al-Fārābī (l'insistance sur les paires de propositions contradictoires), et ce qui l'en éloigne (al-Fārābī n'ordonne pas le *DI* vers les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, mais vers la théorie générale du syllogisme).

d'un mouvement de généralisation de cette notion. Comme le texte cité du *K. al-Ḥurūf* le confirme, le *quaesitum* ne se limite pas au problème dialectique, mais s'étend à toutes les disciplines logiques : démonstratives, sophistiques, et même rhétoriques et poétiques. On observe en fait un parallélisme entre la théorie du syllogisme et la théorie du *quaesitum* : de même qu'on élabore une théorie générale du syllogisme, que l'on spécifie ensuite, selon la nature épistémique des prémisses, en théorie du syllogisme démonstratif, dialectique, sophistique etc., de même on élabore une conception générale du *quaesitum*, que l'on spécifie ensuite, selon la forme de celui-ci, en une conception du *quaesitum* démonstratif, dialectique, sophistique, etc.

Concernant le second point, Zimmermann souligne l'importance de la notion de contradiction dans la pratique de la réfutation mise en œuvre par le questionneur vis-à-vis du répondant et ajoute que la défense par al-Fārābī de l'authenticité du chapitre 14 du *DI*, à l'encontre de ceux qui l'ont mise doute[15], « repose sur le concept de question dialectique ». Le texte suivant, qui conclut cette défense du chapitre 14, incline à mettre en doute une telle affirmation.

> **T6**
> Ce qu'il a examiné au sujet de l'affirmation et de la négation qui se partagent la vérité et la fausseté, il l'a fait pour deux raisons : l'une, pour que soit construit correctement le *quaesitum* en vue duquel on recherche le syllogisme ; la deuxième, afin de <produire> les syllogismes de réduction à l'impossible (c'est d'abord en vue de ces deux objectifs que nous examinons l'affirmation et la négation qui se partagent la vérité et la fausseté, et après cela en vue des réfutations dialectiques). Il faut donc interpréter ce qu'il a examiné dans cette section comme portant sur ces deux <types de propositions opposées> : l'un est constitué des énoncés contraires dans les choses nécessaires, et l'autre est constitué des contradictoires dans quelque matière que ce soit. Il est donc évident que cette section est indispensable à ce livre […] Elle est […] l'achèvement du but de ce livre. C'est pourquoi qui a dit que cette section est sans utilité pour <ce livre>, a dit faux.

Ce passage apporte, il est vrai, par rapport à la question préliminaire concernant l'utilité du *DI* (**T3**), des éléments nouveaux dans la détermination de l'usage que l'on peut faire de l'enseignement de ce traité, mais en même temps, il montre clairement la hiérarchie des objectifs qu'al-Fārābī assigne à cet enseignement. Les éléments nouveaux sont d'une part la construction

15. Il s'agirait de Syrianus qui a argumenté contre l'authenticité du chapitre 14, justifiant ainsi que Porphyre se soit abstenu de le commenter, voir F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, p. lii-liii.

des syllogismes de réduction à l'impossible et d'autre part les réfutations dialectiques. Dans les deux cas en effet, la détermination des paires de propositions contradictoires joue un rôle décisif. Dans le cas des syllogismes de réduction à l'impossible, un pas essentiel consiste à poser comme prémisse la *contradictoire* de la conclusion recherchée ; dans le cas des réfutations dialectiques, il s'agit pour le questionneur de construire un syllogisme qui prouve la thèse *contradictoire* de celle défendue par le répondant. Mais tout en introduisant ces éléments nouveaux, al-Fārābī les hiérarchise, et cette hiérarchisation elle-même se fait par rapport à l'objectif premier de l'enseignement du *DI*, à savoir la construction correcte du « *quaesitum* en vue duquel on recherche le syllogisme ». Si la construction de syllogismes de réduction à l'impossible est mise sur le même plan que ce premier objectif, les réfutations dialectiques viennent nettement dans une position seconde (« et après cela »).

Matière et forme dans le *DI*

Il faut reconnaître que cette idée d'une théorie générale du *quaesitum* qui se spécifie selon les disciplines pose bien des questions. J'en évoquerai seulement deux. La première concerne la forme générale du *quaesitum*. La seconde concerne la forme du *quaesitum* démonstratif. Ces deux questions sont en fait imbriquées. J'ai donné plus haut la forme générale du *quaesitum* comme S*P v (Op.) S*P, car c'est ce qui semble se dégager du texte cité du *K. al-Ḥurūf*. Mais dans le *Commentaire au DI*, al-Fārābī, conformément au point de vue qui doit être celui du traité d'Aristote, cherche les opposés qui « se partagent la vérité et la fausseté » en vertu de leur seule composition, sans faire intervenir leur matière. Pour saisir cette opposition entre le point de vue de la composition et celui de la matière, il nous faut faire un détour. Nous n'avons heureusement pas besoin de comprendre dans toutes ses subtilités cette opposition. Al-Fārābī caractérise ainsi la matière des propositions :

> **T7**
> Les modes sont autres que les matières. Parce que les modes sont ce qui indique la qualité d'appartenance du prédicat au sujet. Quant aux matières, ce sont les réalités qui, lorsqu'elles sont composées les unes avec les autres, par une composition qui est la composition apophantique et celle des propositions, <font qu'>il se produit alors, dans leur liaison les unes aux autres, ces qualités. C'est pour cette raison que l'on étudie les modes dans cette partie de la logique où l'on étudie les compositions des propositions, car c'est là un des états de la composition et une de ses qualités, et qu'on ne l'étudie pas là où l'on étudie les matières. Et c'est

> pour cette raison qu'il y a parfois des modes dans des propositions dont les matières sont contraires à ce qu'indiquent ces modes, puisque ceux-ci n'indiquent que le mode de liaison et sa qualité, uniquement[16].

Al-Fārābī, et c'est là un lieu commun du commentaire depuis Alexandre d'Aphrodise au moins[17], oppose le mode des propositions à leur matière. Le mode indique la qualité d'appartenance, le type de liaison qui s'établit entre le sujet et le prédicat ; il est étudié dans la partie de la logique où l'on étudie la composition des propositions[18]. La matière est le statut modal de l'état de choses, du fait ou de la situation réelle, statut modal qui se reflète dans le lien prédicatif. Mode et matière d'une proposition ne se recouvrent pas forcément. La raison de ce non-recouvrement n'est pas explicitement énoncée par al-Fārābī, mais elle se devine et ce que l'on en devine peut être précisé grâce à un passage d'Ammonius portant sur la notion de matière des propositions :

> **T8**
> Je parle de la relation conformément à laquelle le prédicat ou bien appartient toujours au sujet, comme lorsque nous disons que le soleil se meut ou que l'homme est animal ; ou bien ne lui appartient jamais, comme lorsque nous disons que le soleil est immobile ou que l'homme est ailé ; ou bien tantôt lui appartient et tantôt ne lui appartient pas, comme lorsque nous disons que Socrate marche ou lit. Ceux qui se sont intéressés au traitement systématique de ces choses, appellent matières des propositions ces relations, et ils disent que l'une d'elles est <la matière> nécessaire, l'autre <la matière> impossible et la troisième <la matière> contingente. La raison de ces noms est évidente, et ils se sont déterminés à appeler, d'une manière générale, matières ces relations, parce qu'elles apparaissent en même temps que les réalités qui sont les substrats des propositions et ne sont pas prises de notre pensée ou de notre action de prédiquer, mais de la nature même des réalités. Car nous disons que ce qui est tel qu'il appartient toujours produit la matière nécessaire, et ce qui toujours n'appartient pas <produit> l'impossible et ce qui est partagé entre le fait d'appartenir ou de ne pas appartenir <produit> la <matière contingente>. Puisque les réalités sont le substrat des propositions et que nous disons à chaque fois que ce qui est substrat

16. AL-FĀRĀBĪ, *CDI*, KM, p. 164, 8-14.
17. ALEXANDRE, *In APr*, p. 26, 25-27, 13 = BARNES *et alii*, p. 80-81.
18. La théorie des propositions modales et de leurs relations (opposition et consécution) sera étudiée dans les chapitres 12 et 13 du *DI*, qui correspondent à la IV[e] section de cet ouvrage selon le découpage des commentateurs, suivis en cela par al-Fārābī. La théorie des syllogismes modaux sera étudiée dans les chapitres 8 à 22 du livre I des *Premiers analytiques*.

> est matière ou joue le rôle de matière pour ce dont il est le substrat, pour cette raison, ils se sont déterminés à les dénommer matières[19].

Ammonius indique que les matières ne résultent pas de « notre pensée ou de notre action de prédiquer, mais de la nature même des choses ». Bien qu'il ne l'explicite pas ici, ce qui résulte, par contraste avec les matières des propositions, de notre action de prédiquer et de notre pensée, c'est l'usage des modalités. En effet, chez Alexandre déjà, la notion de matière était introduite comme caractérisant de façon invariable, donnée une fois pour toutes, l'état de choses tel qu'il se reflète dans le lien prédicatif d'une proposition donnée. Alexandre indiquait que si l'on se contentait de la matière des propositions, cette adhérence de la matière à la proposition « concrète » ferait qu'on n'aurait, dans le cas des propositions nécessaires, que des propositions vraies. Or il faut, et c'est là une part de ce qui justifie l'œuvre du logicien, que le praticien du langage ordinaire puisse former des prémisses nécessaires *fausses*, c'est-à-dire des propositions qui affirment de ce qui n'est pas nécessaire qu'il est nécessaire. Voici ce texte qui me semble important dans la reconstitution de l'histoire de cette opposition :

> **T9**
> Il (*sc.* Aristote) soutient que les propositions ne tiennent pas leur nécessité, leur actualité ou leur contingence de leur substrat et de ce qui est montré par elles, mais de l'addition qui s'ajoute et se co-prédique, celle qui dit que ceci appartient nécessairement à ceci, ou lui appartient simplement ou lui appartient de façon contingente. Car ainsi il y aura certaines propositions nécessaires vraies et certaines fausses, et semblablement pour les propositions actuelles et les propositions contingentes. Il n'y aurait en effet pas d'énoncé faux, si on n'appelait énoncé que ce qui montre la nature des choses et est du même type que ce qu'il montre. Mais puisque nous disons que certains énoncés déclaratifs admettent également le vrai et le faux, il se fera que de la même manière que nous disons que certaines affirmations sont vraies et d'autres fausses, celles qui ne disent pas ce dont elles parlent comme il est, ainsi nous dirons que certaines affirmations nécessaires sont fausses. Une affirmation nécessaire fausse sera celle qui dit que ce qui n'est pas nécessaire est nécessaire. Il faut donc que ces additions soient ajoutées aux propositions[20].

Le jeu logique commande donc de pouvoir se déprendre de la matière des propositions, parce qu'il faut pouvoir dire le faux. C'est le vieux problème

19. Ammonius, *In de int.*, p. 88, 12-28.
20. Alexandre, *In APr.*, p. 27, 1-13 = Barnes *et alii*, p. 80-81.

du *Sophiste* de Platon (261b-264b) qui semble ainsi hanter encore l'esprit d'Alexandre. Ce qui nous importe ici, cependant, c'est l'analogie établie par al-Fārābī entre matière et mode d'un côté et matière et composition de l'autre. Si on appelle matière-1 la matière mise en contraste avec la composition et matière-2 la matière mise en contraste avec le mode, on peut représenter cette analogie comme suit :

Matière$_2$: mode : : matière$_1$: composition.

En fait, le mode est un élément de la proposition considérée sous l'aspect de sa composition ; de la même manière, la matière d'une proposition, ce que l'on pourrait appeler son mode implicite ou sous-jacent, est un élément de la proposition considérée sous l'aspect de sa matière-1. Une proposition est considérée sous l'aspect de sa matière-1 quand on prend en compte la signification ou la référence de ses termes. Comme le disait Ammonius, la matière-2 d'une proposition apparaît en même temps que sa matière-1. Le mode implicite d'une proposition apparaît dès qu'apparaissent les termes concrets qui forment le sujet et le prédicat de cette dernière.

Ce détour par la double notion de matière était exigé par un « paradoxe » : bien qu'il annonce que le *DI* traitera des opposés du point de vue de la composition, al-Fārābī, d'ailleurs tributaire en cela de la tradition exégétique, fait intervenir, au moment de présenter la théorie des opposés, la notion de matière-2. Celle-ci est invoquée lorsqu'on veut répondre à la question suivante : de quelle manière les divers types de propositions opposées se partagent-ils la vérité et la fausseté ? On dira que les propositions contraires (SaP et SeP) se partagent la vérité et la fausseté dans la matière nécessaire et dans la matière impossible, et qu'elles peuvent être toutes les deux fausses dans la matière possible. Les subcontraires (SiP et SoP) se partagent la vérité et la fausseté dans la matière nécessaire et la matière impossible, mais elles peuvent être toutes les deux vraies dans la matière possible. À la différence de ces deux types d'opposés, les propositions contradictoires (SaP et SoP ; SeP et SiP) « se partagent la vérité et la fausseté, toujours et dans chaque matière »[21].

Résumons : le texte du *K. al-Ḥurūf* suggère une correspondance entre types d'opposition et types de *quaesita*, selon les disciplines où ces derniers se produisent. Mais le *DI*, dont le point de vue est celui de la composition, ne reconnaît comme opposition « formelle » que l'opposition contradictoire, car elle seule peut être dite indépendante des « matières ». L'opposition contraire, qui est selon le *K. al-Ḥurūf*[22], l'opposition qui permet de constituer le *quaesitum* proprement démonstratif ou scientifique, ne « partage la vérité

21. AL-FĀRĀBĪ, *CDI*, KM, p. 71, 22-73, 18.

22. Et aussi selon le Commentaire au *DI*, comme le montre le passage suivant : « <Il faut préciser cependant> que celles d'entre <ces propositions contraires> qui sont <toutes les deux>

et la fausseté » que si l'on ajoute une condition supplémentaire, à savoir que cette opposition soit dans la matière du nécessaire. Ici encore, on ne conclura pas que le *DI* ne s'intéresse qu'à l'opposition formelle qui permet de constituer le *quaesitum* dialectique et donc qu'il est préordonné à cette discipline. Al-Fārābī, en effet, est constant sur ce point : un *quaesitum*, absolument parlant, et non pas seulement le *quaesitum* dialectique, se présente sous la forme d'une disjonction contradictoire[23]. Il me semble qu'un passage du Commentaire d'al-Fārābī aux *Premiers analytiques* d'Aristote, passage qui n'a jamais été considéré jusqu'ici, nous permet de tenter une solution.

T10

On pourrait s'interroger, à propos de ce qu'a dit Aristote au sujet de l'universelle négative : Comment a-t-il dit cela alors que lui-même a dit dans le *Traité de la Démonstration*, que l'objection dans les démonstrations doit être une objection universelle ? Car l'objection est une certaine démonstration ; or la démonstration est à partir de certaines prémisses universelles. S'il en est ainsi, et si l'on objecte seulement aux propositions dont on croit qu'elles sont vraies et démonstratives et si les propositions dont on croit qu'elles sont démonstratives sont universelles et si leurs objections sont ainsi universelles, alors de telles propositions seront contredites par leurs contraires. Si ces propositions sont des conclusions, elles seront alors réfutées lorsqu'on produit comme conclusions leurs contraires. Et si nous voulons les réfuter par un syllogisme procédant par l'impossible, il sera nécessaire que nous prenions comme douteuses les prémisses fausses universelles. Et s'il s'ensuit un impossible, leur fausseté est démontrée. Si donc ces propositions sont fausses, leurs contraires seront pleinement vraies. Or ceci, qui est impliqué par ce qu'il dit dans le *Traité de la démonstration*, diverge de ce qu'il dit ici.

En outre, il faut que les *quaesita* démonstratifs soient par les deux parties[a] d'une contrariété et non par les deux parties d'une contradiction. En effet, <dans> les *quaesita* démonstratifs, il faut poser simultanément :

fausses dans la matière possible sont vaines, étant donné que les sciences n'étudient pas les matières possibles. Il ne reste donc, parmi les <propositions> contraires <qui comprennent> chacune un sujet auquel on peut joindre un quantificateur universel, que celles qui sont dans le nécessaire. En effet, ces <paires de propositions> n'ont pas en commun la fausseté, ni la vérité, sauf que c'est du fait de leurs matières ». *CDI*, KM, p. 221, 5-9.

23. Il arrive cependant que le terme *maṭlūb* prenne chez al-Fārābī le sens de proposition à prouver, proposition dont la vocation est de devenir la conclusion d'un raisonnement syllogistique, voir par exemple son *Taḥṣīl al-saʿāda* (La réalisation du bonheur), éd. J. Āl-Yāsīn, Beyrouth, 1981, p. 49, 14-50, 2 = *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Transl. with an intr. by M. Mahdi, Ithaca / New York, 1969, p. 13 ; *Falsafat Arisṭūṭālīs* (*La philosophie d'Aristote*), éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1962, p. 63, 9-10 = *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 75.

est-ce que A est dans tout B ou bien est-ce que A n'est en aucun B ?, du fait qu'il ne faut pas supposer[b] un *quaesitum* qui ne puisse être démontré ; or le particulier ne peut être démontré, ce qui peut l'être, c'est seulement l'universel. Mais le *quaesitum* est <constitué d'une proposition> négative et <d'une proposition> affirmative, car nous ne savons pas de prime abord laquelle, de la <proposition> négative ou de la <proposition> affirmative, sera démontrée. Chacune d'elles attend une démonstration ; on suppose[c] donc d'emblée que chacune peut être la conclusion d'une démonstration. Il faut par conséquent que le *quaesitum* soit pris[d] comme <constitué> des deux parties d'une contrariété. S'il en est ainsi, c'est que, lorsque dans les sciences démonstratives nous[e] voulons montrer une chose par un syllogisme procédant par l'impossible, il faut que nous prenions[f] le contraire de la chose qu'on vise à produire comme conclusion, non son contradictoire[g]. Comment donc Aristote a-t-il dit ici qu'il ne faut pas prendre[h] comme prémisse douteuse le contraire ?
La réponse à cette difficulté est qu'en cet endroit[i], <Aristote> traite du syllogisme par l'impossible qui démontre le vrai, en général et dans toute matière. Or, en prenant le contraire du *quaesitum*, on ne démontre pas la vérité de celui-ci dans chaque matière, mais seulement dans la matière du nécessaire. Cependant, il ne vise pas, dans ce livre-ci, à faire connaître le syllogisme par l'impossible grâce auquel on démontre la vérité d'un *quaesitum* universel dans une matière à l'exclusion d'une autre. C'est pourquoi il a conseillé de prendre le contradictoire et a mis en garde contre le fait de prendre le contraire. En revanche, quand il s'agit des démonstrations, il faut prendre le contraire, car avec le syllogisme par l'impossible[j] qu'on construit dans les démonstrations, on vise uniquement à montrer la vérité du *quaesitum* dans la matière nécessaire, étant donné que, dans cette matière, si l'un des contraires est faux, l'autre est nécessairement vrai[24].

a. p. 271, 20 *yajrī*$_1$ et $_2$: lire *bi-juz'ay* |**b.** p. 271, 22 *ya'riḍa* : lire *yufraḍa* | **c.** p. 272, 1 *ya'riḍu* : lire *yufraḍu* | **d.** p. 272, 2 *yūjada* : lire *yu'khadha* | **e.** p. 272, 2 *fa-ammā* : lire *fa-innā* | **f.** p. 272, 3 *yūjada* : lire *yu'khadha* | **g.** p. 272, 4 *ḍidduh* : lire *naqīḍuh* (?) | **h.** p. 272, 4 *yūjada* : lire *yu'khadha* | **i.** p. 272, 5 *al-mawḍū'* : lire *al-mawḍi'* | **j.** p. 272, 10 supprimer *wa* après *al-khalf*.

Cette digression d'al-Fārābī se rapporte à un passage des *Premiers analytiques* II, 11, 61b24-33. Aristote cherche à montrer dans ce passage comment prouver une proposition négative universelle grâce à un syllogisme qui procède par l'impossible (συλλογισμὸς διὰ τοῦ ἀδυνάτου) dans la première figure. Dans un tel syllogisme, on le sait, on pose une prémisse supposée vraie et on prend comme seconde prémisse l'opposée (la contradictoire ou la

24. AL-FĀRĀBĪ, *Sharḥ al-Qiyās*, in *al-Manṭiqiyyāt li-al-Fārābī*, II, éd. M. T. DĀNISH-PAJŪH, Qom, 1989, p. 271, 11-272, 12.

contraire) de la conclusion recherchée. Si la conclusion que l'on déduit de ces prémisses est impossible, on en conclut que l'opposée de la conclusion, posée comme seconde prémisse, est elle aussi impossible, ce qui permet de déduire la conclusion recherchée. Cette procédure est toujours valable dans le cas où c'est la contradictoire de la conclusion recherchée qui a été posée comme seconde prémisse ; en revanche, si c'est la proposition contraire qui a été posée, il arrive que, bien que l'on puisse conclure de la fausseté de la conclusion à la fausseté de la seconde prémisse posée, l'on ne puisse pas établir la conclusion recherchée, puisque les contraires peuvent être toutes les deux fausses. Ainsi, si la conclusion recherchée est AeB et si l'on pose comme prémisse vraie CaA et que l'on prenne comme seconde prémisse la contraire de la conclusion recherchée, soit AaB, la conclusion sera CaB. Mais CaB étant reconnu impossible, on en déduira que AaB était lui aussi impossible et donc faux. Mais comme AaB et AeB, étant des contraires, peuvent être toutes les deux fausses, on ne pourra pas déduire AeB.

Al-Fārābī formule, à propos de ce passage d'Aristote, l'aporie suivante : la théorie de l'objection démonstrative[25] aussi bien que la théorie du *quaesitum* scientifique supposent que les propositions universelles puissent êtres *contredites* par des propositions universelles. Or Aristote semble ici refuser cette assimilation, qu'il avait pourtant présupposée dans le contexte démonstratif, du comportement des propositions contraires à celui des propositions contradictoires. La réponse d'al-Fārābī à cette aporie consiste à dire que cette assimilation n'est possible que dans la matière du nécessaire, mais qu'ici, dans les *Premiers analytiques*, on est au plan de la théorie *générale* du syllogisme, ou autrement dit, dans la partie *formelle* de l'*Organon*. Or dans cette partie, les règles ou lois que l'on formule ne doivent pas comporter une limitation qui les restreigne à une matière à l'exclusion d'une autre. C'est pourquoi on doit prendre comme seconde prémisse dans le cas visé par le passage des *Premiers analytiques* II, 11, 61b24-33, la contradictoire de la conclusion recherchée et non sa contraire, quitte à prendre cette dernière dans le contexte démonstratif dont la matière est celle du nécessaire.

Transposons cette solution au cas du *DI*. L'opposition « formelle », celle où les propositions opposées « se partagent la vérité et la fausseté », indépendamment des matières, est bien l'opposition contradictoire. Celle-ci

25. Al-Fārābī fait sans doute allusion ici au passage suivant des *Seconds analytiques* I, 12, 77b33-39 : « Il ne faut pas adresser une objection à un raisonnement si la prémisse que nous lui opposons est inductive. En effet, puisqu'il n'y a pas de prémisse qui ne s'applique à plusieurs cas (car alors elle ne s'appliquerait pas à tous les cas, or le syllogisme vient de prémisses universelles), il est clair qu'il n'y a pas non plus d'objection de ce type. En effet les mêmes propositions sont prémisses et objections, car celle qui est adressée comme objection peut devenir une prémisse, soit démonstrative, soit dialectique ». (Trad. P. Pellegrin.)

sera donc l'opposition associée au *quaesitum*, considéré absolument, *simpliciter*, dont on attend justement qu'il manifeste ce même trait distinctif. Et à nouveau, le *DI* n'accorde donc pas, *de jure*, de privilège particulier au *quaesitum* dialectique. Nous sommes ici, comme dans la situation envisagée plus haut dans le cadre des *Premiers analytiques*, au plan « formel » de l'*Organon*, ce qui signifie qu'on cherchera à y formuler des règles ou des lois qui ne soient pas limitées à une matière, mais qui valent indépendamment des matières. Il y a cependant une différence avec le cas envisagé dans le cadre des *Premiers analytiques*, c'est qu'on ne peut, dans le cas de la théorie de l'opposition des propositions, dégager les règles ou lois formelles sans vérifier leur validité dans chacune des matières. Cette vérification, en même temps qu'elle permet de dégager ces règles ou lois formelles, permet de formuler ces règles ou lois pour chacune des matières parcourues. Ainsi, examinant l'opposition la plus formelle qui doit constituer le *quaesitum* « absolu », on examinera également, en faisant intervenir la matière du nécessaire, l'opposition de contrariété, caractéristique alors du *quaesitum* démonstratif.

Conditions de construction du *maṭlūb*

L'enseignement du *DI* nous met en position de construire correctement le *maṭlūb* dans chaque discipline. Il faut pour cela respecter certaines conditions. Et d'abord celles que, suivant la tradition, al-Fārābī appelle « les conditions de l'affirmation et de la négation opposées ».

T11

Par ce discours, il veut énumérer les conditions de l'affirmation et de la négation opposées. Il dit donc : elles ne sont opposées que si leur prédicat est un et leur sujet un, non par homonymie […] ; et il n'a mentionné, parmi toutes les autres conditions, que celle-ci, parce qu'elle est suffisante et qu'elle embrasse l'ensemble de ces conditions-là.

N'était l'obstination des sophistes, il n'aurait d'ailleurs pas eu besoin d'expliquer ces conditions, en stipulant que ce n'est pas par voie d'homonymie, ainsi que les autres conditions que résume cette unique condition qu'il a mentionnée. Ces <autres conditions sont les suivantes> : 1) que l'affirmation et la négation portent sur la même partie <du sujet> ; 2) que la modalité soit la même ; 3) que la condition posée dans l'affirmation soit la même que celle qui est posée dans la négation, que cette condition s'attache au sujet ou au prédicat. Il n'y a en effet, dans ces conditions-ci, rien d'autre que l'explication de l'idée que le prédicat et le sujet doivent être, chacun, un et le même dans les deux énoncés. Car si l'affirmation portait sur une partie <du sujet> et la négation sur une autre, le sujet ne serait pas le même. De la même manière, si la modalité

> était différente, en sorte que l'affirmation fût l'affirmation d'une chose qui est en puissance, et la négation la négation de cette chose alors qu'elle est en acte, ce qui est nié ne serait pas le même que ce qui est affirmé. 4) Il en irait de même <encore>, si le temps n'était pas le même, mais qu'on affirmât une chose d'une chose <alors que celle-ci est> en un temps <donné> et qu'on l'en niât <alors qu'elle est> en un temps différent. Car même éloignés, les accidents confèrent l'altérité. 5) De la même manière <encore>, le contenu d'une affirmation n'est pas le même que celui d'une négation, lorsqu'on affirme une chose d'une autre <alors qu'elle est> dans un lieu <donné> et qu'on l'en nie <alors qu'elle est> dans un lieu différent de celui-là. […] C'est pourquoi, toutes ces conditions entrant dans cette condition unique, il (*sc.* Aristote) n'a pas eu besoin de les exposer - sauf là où il y était obligé, dans le *Livre de la Sophistique*[26].

Les conditions de l'opposition sont donc : 1) l'identité de référence du sujet et 2) l'identité de signification du prédicat. Pour al-Fārābī, ces deux réquisits résument tous les autres : l'identité de la partie du sujet sur laquelle portent l'affirmation et la négation ; l'identité de la « modalité » du prédicat ; l'identité du temps de la prédication ; l'identité du lieu ; l'identité de la condition, restriction ou qualification, imposée au sujet et au prédicat. On reconnaît évidemment dans certaines de ces conditions les conditions de l'ἔλεγχος ou réfutation, que l'on trouve dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote, au chapitre 5, 167a23-27. La systématisation de ces conditions et leur importation dans l'exégèse de *DI* 6, 17a34-37, ont sans doute une longue histoire. En tout cas, elles se rencontrent déjà chez Ammonius[27]. Ces réquisits que doit satisfaire toute opposition entre propositions valent aussi pour la construction correcte du *quaesitum*.

Al-Fārābī insiste sur le fait qu'ils valent pour toutes les formes d'opposition : entre propositions contradictoires, contraires et subcontraires, mais aussi dans les cas de l'opposition entre propositions indéterminées et de l'opposition entre propositions singulières. Toutefois, ils se révèlent sans doute insuffisants quand il s'agit de donner une représentation correcte du *quaesitum* absolu ou encore du *quaesitum* scientifique. Il faut alors introduire les quantificateurs. Le texte suivant, qui vient immédiatement à la suite du passage déjà cité (**T6**), dans lequel al-Fārābī défend l'authenticité du chapitre 14 du *DI*, détaille les transformations que doit subir un *quaesitum* « brut » si j'ose dire pour prendre la forme d'un *quaesitum* canonique :

26. AL-FĀRĀBĪ, *CDI*, KM, 62, 15-63,19, *ad DI*, 17a34-37.
27. AMMONIUS, *In de int.*, p. 84, 26-85, 27.

T12

Si elle <la V^e^ section du *DI* qui couvre le chapitre 14> n'avait aucune utilité, comment saurions-nous si le *quaesitum* à propos du mouvement, par exemple, est notre énoncé :

Est-ce que le mouvement est éternel ou innové ?

ou bien notre énoncé :

Est-ce que le mouvement est éternel ou n'est pas éternel ?

Et de même, à propos du monde, <si c'est notre énoncé> :

Est-ce que le monde est éternel ou innové ?

ou bien :

Est-ce que le monde est éternel ou n'est pas éternel ?

Et encore, est-ce que le *quaesitum* sera un *quaesitum* même s'il est indéfini, ou bien le *quaesitum* ne sera-t-il un *quaesitum* que s'il comporte un quantificateur <et se présente sous la forme suivante :> ?

Est-ce que tout mouvement est éternel ou ce n'est pas que tout mouvement soit éternel ?

et :

Est-ce que tout monde est éternel ou ce n'est pas que tout monde soit éternel[28] ?

Une question doit prendre une forme canonique pour être un véritable *quaesitum*. Ainsi, dans l'exemple envisagé par al-Fārābī, on doit d'abord remplacer les termes sémantiquement contraires (« éternel » / « innové ») par des termes « syntaxiquement » contradictoires (« être éternel » / « ne pas être éternel »). On doit ensuite quantifier les propositions qui composent le *quaesitum*. Al-Fārābī insiste ailleurs, dans le Traité de la dialectique (*K. al-Jadal*), sur le caractère « très dialectique » du problème cité en exemple par Aristote en *Topiques* I, 11, 104b8, et qui est justement le même problème discuté dans notre texte, à savoir : « Est-ce que le monde est éternel ou non ? ». Cette question, ainsi formulée, mérite selon al-Fārābī la qualification de « très dialectique », parce que, souligne-t-il, le terme de monde y est ambigu (il y désigne une totalité homogène, alors que le monde comporte des parties qui ont un régime temporel différent) et que de plus, il y est pris comme un terme non quantifié[29]. Cela signifie-t-il que pour al-Fārābī, le propre du problème dialectique serait de mettre en œuvre une alternative faite de propositions non quantifiées (comportant en outre des termes ambigus), ce qui semble ne pas s'accorder tout à fait avec ce qu'il affirmait dans le texte du *K. al-Ḥurūf* cité plus haut (**T5**), et selon lequel le *quaesitum* dialectique est constitué

28. AL-FĀRĀBĪ, *CDI*, KM, p. 221, 3-222, 8.

29. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Jadal*, in *al-Manṭiq ʿinda al-Fārābī*, III, éd. R. AL-ʿAJAM, Beyrouth, 1986, p. 81, 16-20.

de propositions contradictoires, c'est-à-dire quantifiées et respectant « les conditions de l'affirmation et de la négation opposées » ? Le fait même qu'une telle question se pose montre, me semble-t-il, que le *quaesitum* dont s'occupe le *DI* n'est pas, aux yeux d'al-Fārābī, le problème dialectique tel qu'illustré par cet exemple des *Topiques*, qu'il donne comme l'exemple par excellence de ce qu'est un problème dialectique[30], mais le *quaesitum* général, formel pourrait-on dire.

On ne peut abandonner l'analyse de la notion de *maṭlūb* sans dire un mot de sa dimension épistémique. Rappelons la manière dont cette dimension était présentée dans le passage cité plus haut concernant l'utilité du *DI* (**T3**) : « c'est dans le *quaesitum* que la vérité et la fausseté se trouvent délimitées, de telle sorte que nous sommes certains que la vérité est dans l'une de ses parties et la fausseté dans l'autre, sans que l'on sache de prime abord dans laquelle des deux. » La même idée est exprimée dans le passage du *Traité du syllogisme* contenant une définition circonstanciée de la notion de *quaesitum* (**T4**) : « Pour tout *quaesitum*, la vérité est délimitée dans l'une de ses deux parties, sans qu'il soit déterminé pour nous (*ʿalā ghayr al-taḥṣīl ʿindanā*) dans laquelle. Et cela, soit dans l'affirmative, soit dans la négative, sans qu'il soit déjà déterminé pour nous dans laquelle. C'est le syllogisme <composé> en vue de ce *quaesitum* qui nous fait connaître que la vérité est déterminément dans l'une des parties <du *quaesitum*>. » La formule utilisée ici par al-Fārābī : « la vérité est délimitée dans l'une de ses deux parties, indéterminément pour nous dans laquelle des deux » rappelle la formule utilisée par les commentateurs anciens à propos de toute paire de propositions contradictoires portant sur les futurs singuliers en matière contingente. On dit d'une telle paire qu'elle « divise le vrai et le faux indéterminément (ἀορίστως = *ʿalā ghayr al-taḥṣīl*) », ce qui semble signifier que chaque membre de la paire en question possède bien une valeur de vérité, sans que l'on puisse assigner, de manière déterminée, à l'un ou à l'autre membre la valeur « Vrai » ou la valeur « Faux ». Al-Fārābī, qui adopte cette solution du problème des futurs contingents, du moins quand il commente le chapitre 9 du *DI*, applique ce modèle au processus cognitif considéré dans son déroulement temporel[31].

30. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Jadal*, p. 81, 21-82, 8. Au vu de ces remarques, il me semble qu'on ne peut, comme le fait Zimmermann, alléguer cet exemple comme un indice du caractère dialectique du *maṭlūb* dans le contexte du *DI*, puisqu'au contraire les transformations auxquelles al-Fārābī soumet cet exemple peuvent être interprétées comme une critique implicite de la formulation que ce problème reçoit dans les *Topiques*, cf. *Al-Farabi's Commentary*, p. lii, n. 3.

31. Sur le sens de la formule « diviser le vrai et le faux indéterminément » chez Ammonius, voir R. GASKIN, *The Sea Battle and the Master Argument*, Berlin/New York, 1995, p. 156-158 ; sur la reprise de la solution dite des commentateurs (selon laquelle les paires d'énoncés contradictoires portant sur les futurs contingents « divisent le vrai et le faux

Lorsque le sujet connaissant construit un *quaesitum* donné, il sait que la vérité est logée dans l'une de ses parties et la fausseté dans l'autre, sans savoir laquelle de ces parties recevra la valeur « Vrai », laquelle la valeur « Faux ». Mais à la différence du cas des futurs contingents, où l'indétermination de la distribution des valeurs de vérité sur les membres d'une paire de propositions contradictoires est à la fois subjective et objective, dans le cas du *quaesitum* scientifique, qui est celui où la question de la vérité se pose avec le plus d'acuité, cette indétermination est seulement subjective. On assiste donc là à un transfert de la solution du problème des futurs contingents vers la sphère épistémique[32].

Après ces développements concernant certains aspects de la notion de *quaesitum*, il est peut-être temps pour nous de tenter de répondre à la question que nous avons posée plus haut concernant la compatibilité entre les deux caractérisations qu'offre al-Fārābī de l'objet du *DI* : d'un côté l'énoncé déclaratif simple prédicatif, de l'autre le *quaesitum*, disjonction de propositions mise sous forme interrogative. Le critère de la nature prédicative de l'énoncé semble battu en brèche par le fait que le *quaesitum* est une disjonction de propositions, c'est-à-dire qu'il tombe sous l'une des deux espèces de propositions hypothétiques. Celles-ci, en effet, se divisent, selon une tradition péripatéticienne reprise par al-Fārābī, en propositions hypothétiques connectives ou conditionnelles (*sharṭiyya muttaṣila*) et en propositions hypothétiques disjonctives (*sharṭiyya munfaṣila*)[33]. Or al-Fārābī a explicitement écarté de l'objet du *DI* cette autre espèce de l'énoncé déclaratif qu'est la proposition hypothétique[34]. Le critère de la nature déclarative de l'énoncé posé comme objet du *DI* semble, lui, contredit par la nature interrogative du *quaesitum.*

On doit noter en premier lieu, comme nous l'avons déjà fait, que l'énoncé déclaratif prédicatif simple se dédouble immédiatement en une paire d'opposés. On dira au choix que ce type d'énoncé est le constituant des paires

indéterminément ») par al-Fārābī, lorsqu'il commente Aristote, par opposition à la solution qu'il apporte au problème de la connaissance divine des futurs contingents, voir R. Gaskin, *The Sea Battle*, p. 329-330. Cf. aussi pour la discussion de ce dernier problème par al-Fārābī, A. Hasnawi, « Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique », p. 28-29, n. 4.

32. al-Fārābī, *CDI*, km, p. 97, 16-26, avec les corrections au texte apportées par F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, p. 92, n. 3, 4 et 5 ; cf. aussi al-Fārābī, l'Abrégé du *DI* (*K. Bārī armīniyās ay al-ʿIbāra*), in *al-Manṭiq ʿinda al-Fārābī*, I, éd. R. al-ʿAjam, Beyrouth, 1985, p. 160, 9-161,16.

33. Voir par exemple al-Fārābī, *al-Madkhal ilā al-qiyās*, p. 13, 9-12.

34. Voir al-Fārābī, *CDI*, km, p. 53, 5-7 : « L'énoncé déclaratif est soit prédicatif soit hypothétique. <Aristote> ne considère pas du tout la composition de l'hypothétique dans ce livre-ci (*i.e.* le *DI*), il lui consacre dans le livre du *Syllogisme* un examen rapide ».

d'opposés ou que c'est une note de l'énoncé déclaratif que de se diviser en ses deux espèces : l'affirmation et la négation. La théorie de l'opposition des propositions, et notamment de l'opposition contradictoire, reste donc, selon al-Fārābī, le coeur de l'enseignement du *DI*. C'est sur cette base que se construit le *quaesitum*. À parler strictement donc, le *DI* traite des éléments nécessaires à la construction de celui-ci : énoncés déclaratifs prédicatifs simples et paires d'opposés dans lesquelles ces énoncés sont susceptibles d'entrer. Il s'agit là d'une étude *préalable* à la construction du *quaesitum*. Cependant, comme les opérations qui permettent de transformer une paire d'opposés en un *quaesitum* sont extrêmement simples (placer une particule de disjonction entre les deux propositions opposées, préfixer la particule interrogative à l'ensemble ainsi constitué), al-Fārābī a pu considérer qu'on pouvait sans danger assimiler paires d'opposés et *quaesita*.

Al-Fārābī a pu considérer aussi que le *quaesitum* n'est pas assimilable, sans autre forme de procès, à une proposition hypothétique disjonctive. On peut avancer deux raisons au moins à une telle attitude. La première aurait trait au fait que la distribution des valeurs de vérité sur les parties du *quaesitum* est temporairement indéterminée. Cela n'en fait plus une proposition disjonctive *posant* la vérité de « p v¬p » ou bien de « A est B ou ¬B », mais une paire de propositions dont chacune est, du moins temporairement pour le sujet engagé dans une recherche, « vraie-ou-fausse »[35]. Ce trait du *quaesitum* est évidemment intimement lié à sa nature interrogative. La deuxième raison pour laquelle le *quaesitum* n'est pas immédiatement assimilable à une proposition hypothétique disjonctive serait qu'il n'est pas destiné, du moins aux yeux d'al-Fārābī, à jouer le rôle de prémisse majeure dans un *syllogisme* hypothétique, rôle qu'assume habituellement la prémisse hypothétique disjonctive (ou connective). En somme, le *quaesitum* serait une entité logique *sui generis*. Ce statut particulier du *quaesitum* a pu jouer pour décourager la tentation d'identifier l'objet du *DI* comme une *sorte* de proposition hypothétique disjonctive.

Telles sont quelques-unes des raisons que l'on peut avancer, au moins à titre hypothétique, pour expliquer le fait qu'al-Fārābī ne se soit pas senti obligé de changer la caractérisation traditionnelle de l'objet du *DI*.

Une veine « problématologique » : Aristote et la tradition aristotélicienne

L'importance accordée par al-Fārābī à la notion de *maṭlūb* n'est évidemment pas sans précédent, et d'abord chez Aristote lui-même. Il y a chez ce dernier

35. J'emprunte cette écriture avec traits d'union à R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, p. 149.

une veine « problématologique », qui affleure particulièrement en certains passages de son œuvre, en *Topiques* I, 4 bien sûr, où se trouve définie la notion de πρόβλημα, mais également dans les *Analytiques* : dans les chapitres 27-30 du premier livre des *Premiers Analytiques* d'abord, dans les chapitres 1 et 2 du second livre des *Seconds analytiques* ensuite, où sont présentés les quatre célèbres ζητούμενα et enfin, dans les chapitres 15 à 17 de ce même livre. On doit distinguer dans cette orientation problématologique deux concepts de problème : celui des *Topiques* où le problème est conçu comme une alternative entre deux propositions contradictoires (ou entre deux prédicats contradictoires à rapporter à un même sujet) et celui des *Analytiques* où le problème est la proposition que l'on se propose de prouver, autrement dit, la conclusion avant qu'on ne découvre les prémisses qui permettront de la déduire. On doit noter à cet égard que les ζητούμενα des *Seconds analytiques* II, 1-2, que l'on est tenté, en raison de leur caractère de requête d'une explication causale, de mettre à part des problèmes tels qu'on les trouve dans le contexte des *Topiques*, sont formulés par Aristote sous la forme même qui est caractéristique de ces derniers[36].

Cette approche problématologique, si vivace chez Aristote, devient dominante chez les commentateurs anciens. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, dans ses considérations préliminaires à son exégèse de l'exposé d'Aristote sur la syllogistique proprement dite, c'est-à-dire là où il entreprend de commenter le début des *Premiers analytiques* I, 4, Alexandre d'Aphrodise présente comme centrale la notion de problème. On construit un syllogisme pour établir une conclusion qui est d'abord proposée comme problème. Construire un syllogisme consiste à insérer un moyen terme entre le terme-sujet et le terme-prédicat du problème. Alexandre subsume ainsi la notion de problème sous celle de proposition, autrement dit, il semble prendre la notion de problème au sens des *Premiers analytiques* I, 27-30. Cependant, lorsqu'il illustre un problème donné, il l'énonce sous la forme d'une alternative entre deux propositions contradictoires, c'est-à-dire sous la forme du problème tel que formulé dans le contexte des *Topiques*. Ainsi le premier problème, pour lequel on doit trouver un moyen terme, est énoncé sous la forme suivante : « Est-ce que tout ce qui est juste est bon ou non ? »[37].

36. En tout cas, pour ce qui concerne les questions portant sur le ὅτι et le εἰ ἔστι, voir Aristote, *Seconds analytiques*, II, 1, 89b26, où la question qui porte sur le fait (τὸ ὅτι), est formulée sur le modèle du problème dialectique : πότερον … ἢ οὔ. Sur les multiples aspects de la notion de problème chez Aristote, voir J. Lennox, « Aristotelian Problems », in *Ancient Philosophy*, 14, 1994, p. 53-77, qui insiste, quant à lui, sur la différence entre les problèmes dans le contexte des *Topiques* et ceux qui se présentent dans le contexte démonstratif des *Seconds analytiques*.

37. Alexandre, *In APr.*, p. 44, 15-45, 9, pour l'exposé de la notion de problème, et p. 46, 25-26 pour l'illustration (en πότερον … ἢ οὔ) d'un problème dont le syllogisme est dans la

Cette ambivalence d'Alexandre dans l'usage de la notion de problème est levée chez al-Fārābī. Ce dernier, comme on a eu l'occasion de le vérifier amplement, lorsqu'il thématise la notion de *maṭlūb*, la considère en général comme portant sur une alternative de propositions contradictoires (ou contraires dans le cas du *maṭlūb* scientifique). Ceci étant dit, cet usage de la notion de *maṭlūb*, comme j'ai eu en plusieurs endroits l'occasion de le souligner, ne le confine pas au contexte dialectique. La notion de problème connaît à la fois une décontextualisation qui l'arrache au contexte dialectique et une extension qui en fait une notion générale, applicable comme nous l'avons vu, à toutes les disciplines logiques.

Liaison entre les deux innovations d'al-Fārābī

J'ai évoqué en commençant les deux transformations introduites par al-Fārābī dans la conception et la structuration de l'*Organon* d'Aristote : celle qui concerne les *Topiques* et celle qui concerne la caractérisation de l'objet du *DI*. Il y a en fait une liaison étroite entre ces deux transformations. La construction adéquate du *quaesitum* prépare la voie à la construction du syllogisme qui permettra de déterminer laquelle des deux parties d'un *quaesitum* renferme la vérité, laquelle la fausseté. Dans cette recherche, les lieux de l'accident, ou plutôt une sélection de ces lieux, regroupés et systématisés, vont fonctionner comme les instruments qui permettent de découvrir les prémisses et de décider ainsi laquelle des deux parties du *quaesitum* est vraie, laquelle fausse. Le texte suivant, emprunté au Traité de l'analyse (*Kitāb al-Taḥlīl*), montre cette liaison entre la tâche assignée au *DI* et le rôle qu'al-Fārābī fait jouer à la topique de l'accident repensée.

> **T13**
> Il faut que nous disions maintenant comment on trouve le syllogisme <approprié> à chaque *quaesitum* (*maṭlūb*) donné, dans quelque discipline que ce soit ; <et que nous disions> d'où l'on l'acquiert (*yuktasab*) et à partir de quelles choses on prend les prémisses de tout syllogisme recherché en vue d'un *quaesitum* <donné>. La voie vers cela réside d'abord dans la connaissance des lieux.
> Lorsque les lieux nous deviennent disponibles, nous analysons le *quaesitum* donné en chacune des deux <propositions> contradictoires

première figure = Barnes *et alii*, p. 104-105 et p. 107. On sait que cette manière de procéder d'Alexandre ne trouvait guère grâce aux yeux de J. Łukasiewicz, qui écrivait sur un ton quelque peu irrité : « Alexander forgets that when we are forming a syllogism we are not always choosing premisses for a given conclusion, but sometimes we are deducing new conclusions from given premisses. ». Voir J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2nd ed. enlarged, Oxford, 1967, p. 32.

> qui y sont contenues et nous faisons de chacune d'elles une thèse (*waḍʿan*) à part, que nous cherchons soit à établir en la produisant elle-même comme conclusion, soit à réfuter en produisant comme conclusion son opposée. Nous décomposons ensuite la thèse en son prédicat et son sujet et nous les mettons tous — chacun à part — devant notre pensée. Puis nous passons en revue, de manière inductive, chacun des lieux <en le confrontant> à la thèse donnée, jusqu'à ce que nous ayons épuisé tous les lieux en notre possession. Si nous trouvons dans la thèse donnée, ou dans ses parties, une chose qui soit descriptible par quelque lieu en notre possession, nous avons alors trouvé le syllogisme par lequel nous établissons <cette thèse> ou la réfutons[38].

La liaison que j'établis ici entre ces deux transformations introduites par al-Fārābī dans la structuration de l'*Organon* ne doit pas donner lieu à malentendu. Elle ne peut être interprétée comme la réintroduction subreptice d'un lien privilégié entre la théorie générale du *maṭlūb* et la formulation du problème dialectique. La transformation parallèle, qui affecte le problème dialectique d'une part et la topique de l'accident d'autre part, garantit leur décontextualisation, également parallèle, qui les place maintenant tous les deux au plan formel de l'*Organon*. La topique de l'accident repensée se situe en fait sur le même pied que la théorie générale du syllogisme ; elle ne relève plus à proprement parler de la dialectique.

L'insistance sur la notion de *maṭlūb* et sur la nécessité de le construire correctement est liée, comme le montre **T13**, à la notion d'analyse entendue comme une remontée régressive à partir du *quaesitum*, par la médiation des lieux, vers les prémisses qui permettront d'établir une des parties de ce *quaesitum* et de réfuter l'autre. Cette insistance est liée plus généralement à la conception de la logique comme *organon*. Selon une telle conception, en effet, la logique est moins une discipline étudiée pour elle-même qu'une discipline destinée à être investie dans l'étude des problèmes que posent les sciences réelles, c'est-à-dire les sciences physiques et métaphysiques*.

38. AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Taḫīl*, in *al-Manṭiq ʿinda al-Fārābī*, II, éd. AL-ʿAJAM, p. 95, 3-5 et 95, 13-96, 5.

*. Une première version de cet article a fait l'objet d'un exposé en 2003 dans le cadre du séminaire « Aristote, De l'interprétation du *De l'interprétation* », dirigé par J. Barnes (Centre Léon Robin, UMR 8061 du CNRS), puis au colloque « L'*Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque d'Albert le Grand, ordre des traités, divisions de la logique et transmissions textuelles », organisé par Julie Brumberg-Chaumont (octobre 2009). J'ai bénéficié à ces deux occasions des questions et remarques des participants. Qu'ils trouvent ici mes remerciements. Je dois des remerciements particuliers à Julie Brumberg-Chaumont, dont les observations écrites m'ont permis de préciser certains points.

La place de la logique et ses subdivisions dans l'*Énumération des sciences* d'al-Fârâbî et chez Dominicus Gundissalinus

Jean-Marc Mandosio

1. Les textes

L'*Énumération des sciences — Kitâb iḥṣâ' al-'ulûm* — de Muḥammad abu-Naṣr al-Fârâbî (né vers 873, mort en 950) est un ouvrage consacré à ce qu'on appelait au Moyen Âge les divisions de la philosophie. C'est l'un des écrits les plus célèbres de cet auteur, considéré dans le monde musulman comme « le second maître » en philosophie après Aristote[1]. Le but de l'opuscule, comme l'indique al-Fârâbî lui-même dans le prologue, est « d'énumérer les sciences connues, une à une, et de faire connaître l'ensemble du contenu de chacune d'elles, les différentes parties de toute science qui possède des parties et l'ensemble du contenu de chacune de ces parties » ; ce catalogue s'adresse tout d'abord à l'étudiant « qui voudrait apprendre une de ces sciences », pour qu'il puisse se déterminer « en connaissance de cause et non pas à l'aveuglette et au hasard », mais il se veut aussi utile à quiconque « cherche à se cultiver », en le rendant capable de « comparer les sciences entre elles », de « démasquer celui qui prétendrait bien connaître l'une de ces sciences sans qu'il en soit ainsi », de tester « la compétence de quelqu'un qui possède une science », voire d'« imiter les savants pour faire croire qu'il est l'un des leurs »[2]. Il s'agit donc à la fois d'un

1. Voir R. Walzer, « Fârâbî », dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, Leyde/Paris, 1965, p. 797-800 ; M. E. Marmura, « Fârâbî », dans *Dictionary of the Middle Ages*, t. 5, New York, 1985, p. 9-11 ; D. L. Black, « Alfarabi », dans *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, 2003, p. 109-117.
2. Al-Fârâbî, *'Iḥṣâ' el 'ulûm / Énumération des sciences ou Classifications des sciences*, éd. U. Amîn [Le Caire, 1968], trad. I. Mansour, Beyrouth, 1991, p. 43-45. La traduction française est assez fidèle, mais le commentaire qui l'accompagne est indigent.

manuel d'initiation à l'étude des sciences et d'un aide-mémoire susceptible de servir en toutes circonstances.

Il n'est pas étonnant que ce panorama du savoir, présenté sous une forme aisément accessible, ait suscité l'intérêt des traducteurs latins, soucieux de fournir à leurs lecteurs des instruments permettant de se repérer dans le vaste domaine des sciences gréco-arabes et d'établir un lien entre les connaissances nouvelles et les disciplines préexistantes dans la culture latine de l'Europe médiévale. De fait, l'*Énumération des sciences* a été traduite deux fois au XII^e^ siècle : intégralement par Gérard de Crémone[3], et de façon abrégée par Dominicus Gundissalinus[4]. Les deux versions sont couramment désignées sous le même titre, *De scientiis*, ce qui ne facilite pas les choses ; en toute rigueur, ce titre devrait être réservé à la traduction de Gérard de Crémone (*Liber Alfarabii de scientiis*), tandis que le titre indiqué dans l'explicit de la version de Gundissalinus est différent : *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*[5].

Les nombreuses ressemblances entre les deux versions ont conduit les spécialistes à penser qu'elles ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Les deux traducteurs étaient exactement contemporains : Gundissalinus est né vers 1110 et mort en 1190 ; Gérard de Crémone est né vers 1114 et mort en 1187. Certains estiment que la traduction de Gérard de Crémone, plus complète et plus fidèle au texte arabe, a précédé celle de Gundissalinus[6] ; d'autres conjecturent que Gundissalinus a d'abord réalisé une version abrégée, qui fut ensuite corrigée et complétée par Gérard[7]. Mais cela n'a guère d'importance pour la question qui nous occupe ici.

La version de Gundissalinus a exercé une plus grande influence à long terme que celle de Gérard de Crémone, notamment grâce à Vincent de Beauvais. Ce dernier, en effet, l'a presque intégralement citée au milieu du XIII^e^ siècle

3. Al-Fârâbî, *Über die Wissenschaften / De scientiis* : *nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, éd. et trad. F. Schupp, Hambourg, 2005. À signaler également : Al-Fârâbî, *Catálogo de las ciencias*, éd. et trad. A. González Palencia, Madrid, 1932 (contient, outre le texte arabe et sa traduction espagnole, deux versions latines, par Gérard de Crémone et par W. Chalmers [G. Camerarius], tirée de son édition des *Alpharabii… opera omnia*, Paris, 1638).
4. Al-Fârâbî, *De scientiis, secundum versionem Dominici Gundisalvi / Über die Wissenschaften : die Version des Dominicus Gundissalinus*, éd. et trad. J. H. J. Schneider [sur la base de : Domingo Gundisalvo, *De scientiis*, éd. M. Alonso Alonso, Madrid, 1954], Fribourg-en-Brisgau, 2006.
5. J'appliquerai cette distinction dans la suite du présent article : *De scientiis* = trad. Gérard de Crémone, éd. F. Schupp ; *De divisione omnium scientiarum* = trad. Dominicus Gundissalinus, éd. J. H. J. Schneider. Pour renvoyer aux propos des éditeurs eux-mêmes, j'indiquerai leur nom suivi de la mention *op. cit.*
6. F. Schupp, *op. cit.*, p. lxiii-lxv.
7. J. H. J. Schneider, *op. cit.*, p. 40, 116-117.

dans sa grande encyclopédie, le *Speculum majus*[8], qui sera lue et imprimée jusqu'au XVII^e^ siècle. Pour ce qui est de la transmission directe, la version de Gérard ne nous est parvenue que dans trois manuscrits, tandis que celle de Gundissalinus est conservée dans huit manuscrits[9]. Il ne faut pas en conclure que la traduction de Gérard n'a eu aucun impact, puisqu'elle a été utilisée par Albert le Grand[10] et par Roger Bacon[11].

Il n'est pas indifférent de savoir laquelle des deux versions a été utilisée par tel ou tel auteur latin car, si la traduction de Gérard de Crémone se veut fidèle au texte original, celle de Gundissalinus donne de la classification des sciences d'al-Fârâbî une vision déformée. Gundissalinus ne s'est pas contenté de condenser l'*Énumération des sciences* : il l'a adaptée, à tel point qu'on a pu se demander si son travail peut encore être considéré comme une traduction[12] ; certains préfèrent le traiter comme un ouvrage autonome de Gundissalinus[13]. Cette distinction entre la pensée authentique d'al-Fârâbî et l'image qu'en donne Gundissalinus est importante pour un lecteur moderne, même si les lecteurs médiévaux pensaient avoir affaire dans tous les cas à un vrai texte d'al-Fârâbî.

Un autre facteur est venu compliquer la transmission de la classification des sciences du philosophe arabe : après sa traduction-adaptation de l'*Énumération des sciences* intitulée, comme on l'a vu plus haut, *De divisione omnium scientiarum*, Gundissalinus a composé, cette fois sous son nom, un ouvrage sur le même sujet, portant le titre *De divisione philosophiæ*[14]. Il ne s'agit pas d'une simple paraphrase de l'opuscule d'al-Fârâbî, même si Gundissalinus s'en est ouvertement inspiré et en a recopié des sections entières, mais d'une synthèse éclectique, comme l'indique le titre complet : *Liber de divisione philosophiæ in partes suas et partium in partes suas*

8. Les citations sont éparpillées tout au long du *Speculum doctrinale*. Elles sont réunies par M. Alonso Alonso (d'après l'éd. de Venise, 1581) en appendice à sa propre édition de la version de Gundissalinus (*op. cit.*, p. 143-167).
9. Listes des manuscrits : F. Schupp, *op. cit.*, p. lxxiii-lxxix ; J. H. J. Schneider, *op. cit.*, p. 114-115 (d'après le recensement établi par M. Alonso Alonso).
10. Voir dans le présent volume J. Janssens, « L'al-Fârâbî perdu chez Albert le Grand », § 1.2 (en particulier note 25).
11. Voir I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Fârâbî et Augustin : rhétorique, logique et philosophie morale », dans *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e^ siècle*, Paris, 1998, p. 87-100 (en particulier p. 90).
12. Voir par exemple J. H. J. Schneider, *op. cit.*, p. 40, 116-117.
13. Il a été publié comme tel par M. Alonso Alonso (voir ci-dessus, n. 4) sous le titre : Domingo Gundisalvo, *De scientiis* : *compilación a base principalmente de la ‹ Maqâlaṭ fî iḥṣâʾ al-ʿulûm › de al-Fârâbî*.
14. Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ / Über die Einleitung der Philosophie*, éd. et trad. A. Fidora et D. Werner [sur la base de : Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, éd. L. Baur, Münster, 1903], Fribourg-en-Brisgau, 2007.

secundum philosophos (« Livre de la division de la philosophie en parties et en sous-parties, selon les philosophes »). L'auteur a en effet puisé à de nombreuses sources, tant dans la tradition latine — de Boèce et Isidore de Séville à Thierry de Chartres — que dans la tradition arabe. Il a notamment inclus dans l'ouvrage tout le chapitre 8 du livre V (correspondant aux *Seconds Analytiques* d'Aristote) de la partie logique de l'encyclopédie philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne), le *Kitâb al-Šifâ'*. Ce chapitre, traduit par ses soins[15], porte « sur l'accord et la différence entre les sujets [des sciences] » (*Summa Avicennæ de convenientia et differentia subjectorum*)[16].

Un court traité sur un thème apparenté a également circulé au Moyen Âge sous le nom d'al-Fârâbî : le *De ortu scientiarum*. Cet opuscule visant à expliquer « l'origine des sciences » ne nous est connu qu'en latin[17], et il n'est pas certain qu'al-Fârâbî en soit véritablement l'auteur. La traduction est anonyme. Toutefois, les philologues ayant horreur du vide, certains ont avancé, sans apporter la moindre preuve, le nom de Jean de Séville[18] tandis que d'autres sont persuadés que le traducteur est Gundissalinus lui-même[19]. Peu importe ; l'essentiel est de ne pas confondre ce traité avec les textes dont il sera ici question[20].

15. Gundissalinus a par ailleurs traduit les sections du *Šifâ'* consacrées à la métaphysique et à la théorie de l'âme, qui ont joué un rôle considérable dans la constitution de la pensée scolastique (*Avicenna Latinus : Liber de prima philosophia sive scientia divina*, éd. S. Van Riet, Louvain, 1977-1980 ; *Avicenna Latinus* : *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, éd. S. Van Riet, Louvain, 1968-1972).
16. Voir H. Hugonnard-Roche, « La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne », dans *Études sur Avicenne*, Paris, 1984, p. 41-75. Le titre de ce chapitre du *De divisione philosophiæ*, tel qu'il est édité par A. Fidora et D. Werner à la suite de L. Baur, est *Summa Avicennæ de convenientia et differentia subjectorum*. Comme le relève, à la suite d'autres spécialistes, H. Hugonnard-Roche (« La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne », p. 64), « en arabe, le titre du chapitre est : *fi ikhtilâf al-'ulûm wa-ishtirâkihâ* (éd. Affifi, p. 104). Il faut donc lire *scientiarum*, et non *subiectorum* comme le fait Baur [...]. » Le chapitre traite cependant bel et bien des « sujets » des différentes sciences, et Gundissalinus ne se faisait pas faute d'interpréter librement les textes qu'il traduisait.
17. Al-Fârâbî, *Über den Ursprung der Wissenschaften / De ortu scientiarum*, éd. C. Bäumker, Münster, 1916.
18. Voir J. H. J. Schneider, *op. cit.*, p. 42.
19. Voir A. Fidora et D. Werner, *op. cit.*, p. 273.
20. Je constate par exemple que le *De ortu scientiarum* a été confondu avec le *De divisione philosophiæ* de Gundissalinus (dont le titre même est mal reproduit) dans l'index, dû à P. Jodogne, du catalogue des manuscrits latins d'Ibn Sînâ (M.-Th. d'Alverny *et al.*, *Avicenna Latinus : codices*, Louvain-la-Neuve/Leyde, 1994, p. 431) : « De diuisione scientiarum, v. De ortu scientiarum. [...] De ortu scientiarum (De diuisione scientiarum). » Sur les confusions médiévales entre ces deux ouvrages, voir A. Fidora et D. Werner, *op. cit.*, p. 47.

Il faut aussi compter avec les distorsions introduites par les éditeurs eux-mêmes. Ainsi, le dernier éditeur de la version de Gundissalinus utilise dans ses commentaires un vocabulaire et des concepts qui ne sont pas ceux du traducteur latin ; en outre, les tableaux récapitulatifs qu'il a mis en appendice de son édition ne correspondent pas toujours au texte qu'il édite et traduit, mais à une sorte de classification idéale dont il ne fournit d'ailleurs aucune justification[21]. C'est pourquoi, dans les pages qui vont suivre, je distinguerai soigneusement ce qui est dit par al-Fârâbî, par ses deux traducteurs, et par Gundissalinus dans son ouvrage personnel sur les divisions de la philosophie.

2. La place de la logique ; logique et grammaire

Commençons donc par voir quelle est la place de la logique dans la classification d'al-Fârâbî. Le philosophe distingue huit sciences, réparties dans les cinq chapitres qui composent son ouvrage [voir la figure 1] :

1° [1] la science de la langue, correspondant en gros à la grammaire, d'où la double traduction latine (*scientia linguæ* et *grammatica*) ;

2° [2] la science de la logique, appelée *diale<c>tica* par Gérard de Crémone et *logica* par Gundissalinus[22] ;

3° [3] les sciences mathématiques, appelées par les deux traducteurs *scientiæ doctrinales*, conformément à l'usage latin[23] ;

4° [4a] la science naturelle, c'est-à-dire la physique ;

5° [4b] la science divine, c'est-à-dire la métaphysique (à ne pas confondre avec la théologie)[24] ;

6° [5a] la science politique, appelée en latin *civilis scientia*[25] ;

7° [5b] la jurisprudence, traduite à la fois par « science du jugement » (*scientia judicii* ou *judicandi*) et par « art de la loi » (*ars legis*) ou « science des lois » (*scientia legum*) ;

21. J. H. J. Schneider, *op. cit.*, p. 201-207. Voir ci-dessous, note 54.
22. Sur l'équivalence entre les deux termes dans l'usage courant, voir par exemple Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, II, 22, éd. W. M. Lindsay, Oxford, 1911 : « Dialectica […] est philosophiæ species, quæ logica dicitur ». Cf. Cassiodorus, *Institutiones*, prologue, éd. R. A. B. Mynors, Oxford, 1937, p. 91 : « [...] logica, quæ dialectica nuncupatur ».
23. « Mathematica latine dicitur doctrinalis scientia » (Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, III, prologue ; cf. Cassiodorus, *Institutiones*, prologue, p. 92 : « Quam mathematicam latino sermone doctrinalem possumus appellare [...] ».)
24. La théologie révélée, qu'elle soit musulmane ou chrétienne, ne relève pas de la philosophie, dont les divisions sont ici exposées.
25. Voir par exemple Cassiodorus, *Institutiones*, III, 4 et III, 7, p. 110 et p. 112 ; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, II, 24, 11 et II, 24, 16.

8° [5c] le *kalâm*, défini par al-Fârâbî comme la « faculté par laquelle on peut défendre les croyances et les actions » en matière religieuse[26]. Cette discipline a embarrassé nos deux traducteurs, et tout particulièrement Gundissalinus ; j'y reviendrai dans la dernière partie du présent article, car la solution (radicale) adoptée par Gundissalinus a un rapport direct avec les subdivisions de la logique.

Al-Fârabî n'aborde pas de front le traditionnel débat sur le statut de la logique, consistant à se demander si celle-ci est une partie de la philosophie ou seulement son instrument. Néanmoins, l'ordre même qu'il adopte implique que les deux premières sciences énumérées — science du langage et science de la logique — ont une fonction propédeutique par rapport aux suivantes, qui se répartissent visiblement en deux groupes correspondant aux deux parties, théorique (ou théorétique) et pratique, de la philosophie d'après la tradition aristotélicienne[27]. Al-Fârâbî se conforme exactement à cette dernière en ce qui concerne les trois parties de la philosophie théorétique (mathématiques / physique / métaphysique), tandis qu'il s'en écarte pour ce qui est de la philosophie pratique, où il remplace la tripartition aristotélicienne classique (éthique / économique / politique) par une autre, adaptée à la société islamique : science politique (incluant l'éthique) / jurisprudence / *kalâm*. L'apprentissage de ces six disciplines présuppose l'acquisition des règles de la grammaire et des règles du raisonnement ; celles-ci ont donc implicitement un caractère instrumental. Cette impression est confirmée par le passage où, afin de montrer l'utilité des règles logiques, al-Fârâbî les décrit comme des « instruments » jouant dans le domaine des intelligibles un rôle de « rectification » analogue à celui que jouent dans le domaine du sensible les poids et les mesures, la règle et le compas[28]. Et dans un autre de ses écrits (non traduit en latin), *Sur les termes employés par la logique*, al-Fârâbî déclare bel et bien que la logique n'est que l'instrument de la philosophie[29].

La question n'étant pas expressément traitée dans l'*Énumération des sciences*, Gundissalinus a jugé nécessaire de combler cette lacune dans son *De divisione philosophiæ*. Comme il l'explique en détail dans le prologue, la philosophie proprement dite se divise en théorique et pratique[30] — avec entre

26. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, V, p. 100.
27. Il faut toutefois rappeler, à la suite de H. Hugonnard-Roche (« La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne », p. 65), que « la division en théorique et pratique n'apparaît pas » — ou du moins pas explicitement — dans le texte d'al-Fârâbî.
28. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 56.
29. Ce texte avait été présenté par M. Geoffroy dans sa communication sur « L'objet de la logique selon Avicenne et Albert le Grand », lors du colloque d'octobre 2009 qui a préludé à la présente publication.
30. Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 64.

les deux une discipline mixte, la médecine [voir la figure 4]. La grammaire, qui est la première chose que l'on apprend car elle « rend expert en l'art de parler correctement »[31], est « un simple instrument » de la philosophie, tandis que la logique est « à la fois un instrument et une partie » de la philosophie[32]. C'était très exactement la position adoptée par Boèce dans ses commentaires sur l'*Isagoge* de Porphyre[33].

Gundissalinus écrit que la logique est un instrument de la philosophie « dans la mesure où elle est utile pour découvrir la vérité dans [la logique] elle-même et dans les autres sciences », et une partie de la philosophie, « dans la mesure où la philosophie recherche les dispositions de son sujet [= le sujet de la logique] ainsi que des autres [= les sujets des autres sciences] »[34]. Autrement dit, la logique est l'instrument privilégié dont la philosophie se sert pour découvrir la vérité dans n'importe quelle science, y compris en logique[35], mais elle est aussi un des « sujets » de la philosophie, puisqu'elle est l'une des sciences dont la philosophie cherche à établir la vérité. Gundissalinus reformule ici en termes plus techniques[36] les propos de Boèce : « La discipline logique est une certaine partie de la philosophie, puisque sa seule maîtresse est la philosophie ; mais elle en est aussi l'outil, car c'est par son entremise que l'on recherche la vérité en philosophie »[37].

La grammaire, en revanche, est pour la philosophie un instrument dont l'utilité se limite à l'enseignement (alors que la logique permet de découvrir la vérité) : en effet, précise Gundissalinus en adaptant une formule d'Ibn Sînâ, « sans les mots, la philosophie peut être apprise mais ne peut

31. « [...] ideo grammatica logicam et omnes alias scientias tempore præcedit, quæ prima hominem quasi nutrix in recte loquendo peritum reddit » (*Ibid.*, p. 72).

32. « Instrumentum autem tantum est grammatica, sed pars et instrumentum simul est logica » (*Ibid.*, p. 74).

33. « Hanc litem vero tali ratione discernimus : nihil quippe dicimus impedire ut eadem logica partis vice simul instrumentique fungatur officio » (Boethius, *Commentaria in Porphyrium*, I, dans *Manlii Severini Boethii opera omnia*, *PL* 64, Paris, 1847, col. 74).

34. « Logica vero, secundum quod utilis est ad veritatem in se et in aliis scientiis inveniendam, instrumentum [est], sed secundum quod philosophia subjecti ejus dispositiones inquirit, sicut et de ceteris, pars ejus est [...] » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 74).

35. Le raisonnement sous-jacent me paraît être celui-ci : les règles de la logique sont naturellement présentes dans l'esprit humain ; c'est pourquoi elles ont pu être réduites en art par les philosophes. La logique est donc un instrument à double titre : en tant que faculté naturelle, et en tant que discipline artificiellement constituée.

36. La référence aux « dispositions » du « sujet » de la logique est un emprunt au vocabulaire avicennien (voir dans ce même volume l'article « Logique et langage : la critique d'al-Fârâbî par Ibn Sînâ », commentaire du § c).

37. « Ita quoque logica disciplina pars quædam philosophiæ est, quoniam ejus philosophia sola magistra est ; supellex vero est, quod per eam inquisita veritas philosophiæ vestigatur » (Boethius, *Comentaria in Porphyrium*, I, col. 75).

pas être enseignée »[38]. La grammaire fournit les règles permettant de maîtriser la langue, outil de communication dépourvu de tout contenu « philosophique » positif ; elle rend le locuteur capable de transmettre des connaissances déjà pensées et mises en forme, tandis que le travail de la pensée proprement dite — c'est-à-dire la recherche de la vérité dans n'importe quelle science — s'effectue par la méditation, sans le truchement des mots. La grammaire est l'instrument qui permet de bien parler, la logique l'instrument qui permet de bien penser ; or la pensée est l'activité propre de la philosophie ; par conséquent, la logique est à la fois un instrument et une partie de la philosophie, tandis que la grammaire est confinée dans un statut purement instrumental.

Il est intéressant de noter que Gundissalinus s'écarte ici aussi bien d'al-Fârâbî que d'Ibn Sînâ, puisque pour le premier, comme nous l'avons vu, la logique a une fonction purement instrumentale, tandis que le second adopte deux positions distinctes, que l'on pourrait définir comme une position de principe et une position de convenance. La position de principe d'Ibn Sînâ, exposée au début de la première partie de la *Logique* du *Šifâ'*, consiste à rejeter comme « vaine et inutile » la question du statut instrumental ou non de la logique, car elle est mal posée : en effet, selon la manière dont on définira la philosophie, on répondra d'une façon ou d'une autre, sans qu'il soit possible d'établir qui a raison ou qui a tort. « Si, écrit-il, on entend par la philosophie uniquement la science des êtres tels qu'ils existent réellement ou dans l'esprit, la logique n'en fait pas partie ; mais comme elle lui sert pour l'étude de ces êtres, elle peut en être l'instrument. Et si l'on applique le mot " philosophie " à toute recherche spéculative, quelle qu'elle soit, la logique en fait assurément partie, tout en servant d'instrument aux autres sciences… Ainsi les discussions qui portent sur ce sujet sont vaines et inutiles : elles sont vaines, parce que les deux thèses ne s'opposent pas l'une à l'autre, étant donné que l'on envisage la question à deux points de vue différents ; elles sont inutiles, parce qu'elles n'aboutissent à aucune connaissance nouvelle »[39].

38. « Grammatica vero instrumentum est philosophiæ, quantum ad docendum, non quantum ad discendum. Sine verbis enim philosophia potest sciri, sed non doceri » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 74). Sur l'origine avicennienne de cette formule, voir ci-dessous, notes 58-60.

39. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe : ses traductions, son étude et ses applications*, 2e éd., Paris, 1969, p. 50. Voici la traduction latine de ce passage, réalisée au xiie siècle : « Tunc, secundum quod fuerit philosophia tractatus et dividens et inquirens res secundum quod habent esse, et dividuntur in duo prædicta esse, scientia hæc secundum eum non erit pars philosophiæ ; sed secundum quod prodest ad hoc, erit secundum eum instrumentum in philosophia. Secundum quem vero philosophia fuerit tractatus de omni inquisitione speculativa et de omni modo, hæc scientia secundum eum est pars philosophiæ et instrumentum ceterarum partium philosophiæ. […] Et inde deceptiones quæ sunt de

(Albert le Grand se souviendra de cette déclaration[40].) Dans la pratique, en revanche, Ibn Sînâ adopte une position de convenance, conforme à l'option instrumentaliste d'al-Fârâbî. Ainsi, il explique au début de son *Livre des directives et des remarques* : « Par la logique, on se propose de donner à l'homme un instrument type [une règle canonique] qui, bien employé, le préserve de l'erreur dans l'exercice de sa pensée »[41]. Cette double appréciation du statut de la logique, à première vue contradictoire[42], reflète une attitude courante chez Ibn Sînâ, qui est celle de la *double pensée* : le philosophe professe une doctrine fondamentale, pleinement réfléchie mais sans conséquences pratiques, tout en se conformant à l'usage général (dont il a par ailleurs démontré l'inanité ou la faiblesse) dans le cadre d'une science vulgarisée. Un autre exemple, concernant les relations entre la logique et le langage, sera examiné plus loin, et nous verrons la manière dont Gundissalinus résout la contradiction entre les deux polarités de la pensée d'Ibn Sînâ.

La position d'al-Fârâbî au sujet des rapports entre le langage et la pensée est assez longuement exposée dans l'*Énumération des sciences*[43]. La science du langage et la science de la logique portent sur un même objet : le discours, en arabe *an-nuṭq*, terme que Gundissalinus traduit par *logos*[44] et Gérard de Crémone par *sermo et logos*[45]. Leur objet est commun quant au genre, mais non quant à l'espèce ; en effet, il y a deux types de discours : le discours

hujusmodi quæstione frustra et superfluæ sunt. Frustra, quia non est oppositio in his dictionibus. Unusquisque enim eorum intelligit de philosophia aliud quam alius. Superfluæ vero, quia sollicitudo de hujusmodi non prodest » (Avicenna, *Prima pars logycæ*, 1, dans *Avicennæ… opera*, Venise, 1508, f. 2r-v).

40. « Hanc autem contentionem et Avicenna et Alfarabius dicunt esse et frivolam et infructuosam. Frivolam quidem, quia in contradicendo sibi intentionem ad idem eodem modo dictum non referunt. Dicentes enim logicam philosophiae partem non esse, realem et contemplativam philosophiam vocant. Contradicentes autem his et dicentes logicam partem esse philosophiae, omnem comprehensionem veritatis qualitercumque existentis, sive in se sive in nobis cognoscentibus vel operantibus, vocant philosophiam. Et sic frivole contendunt non ad idem suam referentes intentionem. Infructuosa etiam est huiusmodi contentio, quia de proposita nihil declarat intentione. Et sic nihil prodest ad propositum » (Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, in *Opera Omnia*, vol. 1/1, éd. M. Santos Noya, Münster, 2004, p. 3-4). Albert attribue erronément l'opinion caractéristique d'Ibn Sînâ à « Avicenne et Alfarabi ».

41. Avicenne, *Livre des directives et des remarques (Kitâb al-'Išârât wa l-Tanbîhât)*, I, trad. A.-M. Goichon [1951], Paris, 1999, p. 79. La traductrice souligne qu'Ibn Sînâ emploie le terme *qânûniyya* — du grec *canonica*, appellation épicurienne de la logique —, qu'elle rend par l'expression « instrument type », tandis que I. Madkour (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 50) traduit ce mot par « règle canonique ».

42. I. Madkour (*ibid.*, p. 50-51) ne semble pas avoir perçu le problème, mais son but principal est apologétique : il veut montrer à quel point les vues d'Ibn Sînâ sont justes et raisonnables.

43. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 61-63.

44. *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, en particulier, p. 128 et 130.

45. *Liber Alfarabii de scientiis*, en particulier p. 36 et 40.

parlé (*logos exterior / sermo exterior*) et le discours pensé (*logos fixus in mente / sermo fixus in anima*[46]). La science du langage porte sur le discours parlé, mais son domaine d'application est, dans les faits, encore plus restreint, puisqu'elle ne traite que d'une langue particulière : la grammaire enseigne les règles qui régissent telle ou telle langue. La logique, en revanche, porte sur le raisonnement en général, qu'il soit oral ou muet ; indépendantes d'une langue donnée, les règles qu'elle édicte sont identiques pour tous les peuples, car elles reposent sur des expressions communes à tout le genre humain[47]. Cette question faisait l'objet d'un débat dans le monde arabe, où « de nombreux grammairiens [...] méprisaient les philosophes pour avoir importé dans la culture arabe la logique grecque, qui relevait selon eux d'une tradition linguistique étrangère »[48] ; bien des siècles avant Nietzsche, ils soulignaient le fait que la logique aristotélicienne était étroitement liée à la grammaire grecque.

Même si, à ses yeux, la science de la logique ne se rattache à aucune langue particulière, al-Fârâbî ne la considère pas comme une discipline purement mentale, entièrement séparée du langage : « les objets de la logique », proclame-t-il, « sont les intelligibles en tant que les expressions les désignent, et les expressions en tant qu'elles désignent les intelligibles »[49]. Cette liaison intime entre le langage et la pensée est encore plus marquée dans la version de Gundissalinus (bien qu'il ait omis la phrase citée) que dans celle de Gérard de Crémone. Selon la définition de la logique donnée par al-Fârâbî, « l'art de la logique énonce en général les règles dont l'objet est d'éduquer l'intellect et de diriger l'homme dans la voie de l'exactitude et de la vérité, afin qu'il ne se trompe pas quant à tous les intelligibles à propos desquels il pourrait se

46. On retrouve la même distinction entre *nuṭq lafẓî* (discours exprimé) e *nuṭq fikrî* (discours mental) dans l'épître X des Frères de la Pureté ; (voir dans ce même volume l'article « Logique et langage : la critique d'al-Fârâbî par Ibn Sînâ », note 134).

47. « Grammatica non dat regulas nisi de dictionibus unius gentis tantum. Logica vero non dat regulas de dictionibus, nisi in quibus conveniunt dictiones omnium gentium » (*Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 128) ; « Scientia grammaticæ non dat regulas nisi quæ sunt propriæ dictionibus gentis alicujus. Scientia dialeticæ non dat regulas nisi communes quæ communicant dictionibus gentium omnium » (*Liber Alfarabii de scientiis*, p. 38).

48. « [...] many Arabic grammarians [...] were contemptuous of the philosophers for importing Greek logic, which they saw as a foreign linguistic tradition, into the Arabic milieu » (D. L. Black, « Logic in Islamic Philosophy », dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 5, Londres, 1998, p. 706-713 [p. 707]).

49. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 60. « Subjecta autem dialeticæ sunt rationata inquantum significant ea dictiones, et dictiones inquantum sunt significantes rationata » (*Liber Alfarabii de scientiis*, p. 34). Cette phrase n'apparaît pas dans la version de Gundissalinus ; pour une explication possible de cette omission, voir ci-dessous, note 65.

tromper »[50]. Gérard de Crémone traduit littéralement cette phrase[51], alors que Gundissalinus fait dire à al-Fârâbî : « L'art de la logique entend donner les règles par lesquelles nous saisissons *la vérité d'un discours*, tant en nous que chez les autres »[52] . Le lien entre logique et discours est ainsi mis en évidence dans la définition même de la logique.

Le dernier éditeur de la version de Gundissalinus, dans ses tableaux récapitulatifs[53], divise la grammaire en *grammatica speculativa* et *grammatica specialis*, alors qu'une telle distinction (anachronique au demeurant) ne figure ni chez al-Fârâbî ni chez son traducteur-adaptateur[54]. Al-Fârâbî divise en fait la science de la langue « chez toute communauté » en sept parties : « la connaissance des expressions simples, celle des expressions composées, celle des règles des expressions simples, celle des règles des expressions composées, celle de la correction de l'écriture, celle des règles de la correction de la lecture et celle de la prosodie »[55]. Il serait tentant d'y voir l'esquisse de ce qu'on appellera au XVII[e] siècle la « grammaire générale », c'est-à-dire une grammaire universelle correspondant aux règles de l'esprit humain, sous-jacente à toutes les grammaires particulières. Tel n'est pourtant pas le cas ; en effet, si le philosophe arabe dit que « les expressions signifiantes dans la langue de chaque communauté » (*dictiones significantes in omni lingua* selon la traduction de Gundissalinus)[56] se ramènent à un nombre restreint de catégories, il est loin d'y voir le fondement d'une grammaire universelle,

50. AL-FÂRÂBÎ, *Énumération des sciences*, II, p. 55.
51. « Ars igitur dialeticæ in summa dat canones quorum est proprietas rectificare rationem et dirigere hominem ad viam rectitudinis et ad veritatem in omni in quo est possibile ut error cadat ex rationatis » (*Liber Alfarabii de scientiis*, p. 22).
52. « Ars autem logicæ intendit dare regulas, quibus deprehendimus orationis veritatem vel intra nos vel apud alios » (*Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 128).
53. Voir ci-dessus, note 21.
54. « 1. *Scientia de lingua (scientia sermocinalis)* (Linguistik / Grammatik) : [a] *Grammatica speculativa* (Phonetik, Grammatik, und Syntax) ; [b] *Grammatica specialis* (Besonderheiten der Sprachen) » (J. H. J. SCHNEIDER, *op. cit.* p. 202). La notion de « linguistique » n'a aucun sens dans le contexte épistémologique du XII[e] siècle. La division de la grammaire en phonétique, grammaire (*sic*) et syntaxe est étrangère à al-Fârâbî comme à Gundissalinus. La seule rubrique pertinente dans ce schéma est celle qui concerne les « caractéristiques des langues ».
55. AL-FÂRÂBÎ, *Énumération des sciences*, I, p. 48 ; cf. *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 126 : « Scientia autem linguæ dividitur in septem partes, scilicet in scientiam dictionum simplicium, et in scientiam orationum, et in scientiam regularum de dictionibus quando sunt simplices, et in scientiam dictionum quando componuntur in oratione, et in scientiam regularum ad recte scribendum, et in scientiam ad recte legendum, et in scientiam regularum ad versificandum. » On voit que cette subdivision n'a pas le moindre rapport avec celle que présente J. H. J. Schneider.
56. AL-FÂRÂBÎ, *Énumération des sciences*, I, p. 48 ; *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 124.

puisque la grammaire se distingue précisément, pour lui, de la logique en ce que son objet se limite à une langue donnée, dont elle énonce les règles spécifiques d'organisation. C'est donc bien à la logique et non à la grammaire qu'incombe la connaissance des « expressions communes à tout le genre humain »[57].

La formule que Gundissalinus emploie dans son *De divisione philosophiæ* — « sans les mots, la philosophie peut être apprise mais ne peut pas être enseignée » (*sine verbis philosophia potest sciri, sed non doceri*)[58] — rend la logique indépendante du langage. Elle renvoie implicitement à l'opinion d'Ibn Sînâ, qui expliquait dans la première partie de la *Logique* du *Šifâ'*, *al-Madḫal*, correspondant à l'*Isagoge* de Porphyre[59], que « la logique pourrait se passer entièrement d'expressions si on pouvait l'apprendre par la pensée pure, de telle sorte qu'elle n'aurait affaire qu'aux significations » et non aux mots, même si, concrètement, « l'art de la logique est contraint de prendre partiellement en considération les modalités d'expression »[60]. Ibn Sînâ juge « stupide » l'opinion de ceux qui, à l'instar d'al-Fârâbî, pensent que « la logique a pour objet la spéculation sur les expressions en tant qu'elles véhiculent des significations »[61] ; à ses yeux, le lien entre la logique et le langage n'est pas essentiel, mais accidentel et secondaire[62] — ce qui ne l'empêche pas de concéder ensuite[63] que, dans

57. Comme le souligne D. L. Black (« Logic in Islamic Philosophy », p. 708), « logic will have some of the characteristics of a universal grammar, attending to the common features of all languages that reflect their underlying intelligible content. Some linguistic features will be studied in both logic and grammar, but logic will study them as they are common, and grammar in so far as they are idiomatic. »

58. Voir ci-dessus, note 38.

59. Le texte latin est édité ci-dessous dans l'article « Logique et langage : la critique d'al-Fârâbî par Ibn Sînâ ».

60. Cité par D. L. Black (« Logic in Islamic Philosophy », p. 708) : « The logician is only incidentally concerned with language because of the constraints of human thought and the practical exigencies of learning and communication. Ibn Sina goes so far as to claim that, "if logic could be learned through pure thought so that meanings alone could be attended to in it, then it would dispense entirely with expressions" ; but since this is not in fact possible, "the art of logic is compelled to have some of its parts come to consider the states of expressions" ».

61. « In *al-Madhkal*, Ibn Sina labels as "stupid" those who say that "the subject matter of logic is speculation concerning expressions in so far as they signifiy meanings" » (*ibid.*).

62. « However, Ibn Sina does not deny that the logician is sometimes or even often required to consider linguistic matters ; his objection is to the inclusion of language as an essential constituent of the subject matter of logic. […] For Ibn Sina, then, logic is a purely rational art whose purpose is entirely captured by its goal of leading the mind from the known to the unknown ; only accidentally and secondarily can it be considered a linguistic art » (*ibid.*).

63. Conformément au schéma avicennien de la double pensée que j'ai décrit plus haut (notes 39-42).

la pratique, les mots qui expriment les pensées équivalent aux pensées elles-mêmes, justifiant empiriquement la coutume qui consiste à faire débuter l'étude de la logique par une étude des mots. Gundissalinus connaît fort bien ce traité d'Ibn Sînâ, dont il a inséré un chapitre entier dans son propre livre[64] ; et comme il a par ailleurs traduit l'*Énumération des sciences*, où figure le propos d'al-Fârâbî critiqué par Ibn Sînâ — « les objets de la logique sont les intelligibles en tant que les expressions les désignent, *et les expressions en tant qu'elles désignent les intelligibles* » —, la divergence de vues entre les deux auteurs n'a pas pu lui échapper. On pourrait même se demander si l'omission de cette phrase dans la version de l'*Énumération des sciences* réalisée par Gundissalinus[65] n'est pas la conséquence directe des sarcasmes d'Ibn Sînâ.

Il est certain, en tout cas, que Gundissalinus a lu ce passage de la *Logique* du *Šifâ'*, puisque les termes mêmes qu'il utilise pour décrire les relations entre le langage et la pensée sont empruntés au début du chapitre suivant de ce même ouvrage. On lit en effet dans la traduction latine du XII^e^ siècle que, « pour enseigner et pour apprendre, nous avons nécessairement besoin des mots » (*in docendo et discendo necessario indigemus verbis*)[66]. Gundissalinus s'inspire de cette phrase tout en introduisant une distinction, absente du texte d'Ibn Sînâ, entre apprentissage et enseignement : la grammaire, qui ne repose que sur les mots, permet seulement d'enseigner mais non d'apprendre (*quantum ad docendum, non quantum ad discendum*) la philosophie, tandis que celle-ci ne peut pas être enseignée autrement qu'avec des mots mais pourrait être apprise, en principe du moins, par la seule pensée (*sine verbis philosophia potest sciri, sed non doceri*)[67]. Considérant qu'Ibn Sînâ a établi, dans sa critique d'al-Fârâbî, l'indépendance théorique de la pensée et du langage, Gundissalinus n'accepte pas l'espèce de concession à l'usage courant effectuée par le philosophe iranien, qui finit par admettre que « parler des mots qui accompagnent les pensées équivaut à parler des pensées qui leur correspondent »[68], et il n'accepte pas non plus de réduire, comme al-Fârâbî et Ibn Sînâ, la logique à une fonction purement instrumentale. Il opère par conséquent cette distinction entre l'enseignement par le langage (correspondant à la grammaire) et l'apprentissage par la pensée (correspondant à la logique), afin de rendre compatible la position théorique d'Ibn Sînâ avec la conception boécienne du statut de la logique, à la fois

64. Voir ci-dessus, note 16.
65. Voir ci-dessus, note 49.
66. Avicenna, *Prima pars logycæ*, 2, f. 3v.
67. Voir ci-dessus, note 38.
68. « Loqui enim de verbis comitantibus intellectus est tanquam loqui de eorum intellectibus » (Avicenna, *Prima pars logycæ*, 1, f. 3v.). Voir l'édition critique de l'ensemble du passage dans l'article « Logique et langage : la critique d'al-Fârâbî par Ibn Sînâ ».

instrument et partie de la philosophie. Nous voyons donc à l'œuvre, ici encore, la démarche conciliatrice de Gundissalinus.

3. Les subdivisions de la logique ; logique et sciences du discours

Examinons maintenant les subdivisions de la logique. Chez al-Fârâbî, la logique vient nécessairement après la grammaire, puisqu'elle présuppose la maîtrise du langage. Elle est divisée en huit parties [voir la figure 2], correspondant à huit traités d'Aristote[69], l'*Isagoge* de Porphyre étant exclue de la liste (sa valeur en tant qu'introduction à l'*Organon* ne faisait pas l'unanimité dans le monde arabe)[70]. Les six premières parties, sans surprise, sont les six parties de l'*Organon*, présentées dans l'ordre canonique — *Catégories*, *De l'interprétation*, *Premiers* et *Seconds analytiques*, *Topiques*, *Réfutations sophistiques* —, tandis que les deux dernières correspondent à la *Rhétorique* et à la *Poétique* : c'est ce qu'il est convenu d'appeler « l'*Organon* long »[71]. (Dans les trois manuscrits qui nous ont transmis la traduction de Gérard de Crémone, le mot *bûiûtiqa*, transcription arabe du grec *poietica*, est bizarrement rendu par *sumica*[72], qui ne veut rien dire. À ma connaissance, ce fait n'a reçu jusqu'à présent aucune explication satisfaisante[73].)

L'insertion de la rhétorique et de la poétique dans la logique est héritée d'une tradition de l'Antiquité tardive, illustrée au VI^e^ siècle par Élias dans son commentaire sur les *Catégories* d'Aristote[74]. Par ailleurs, Aristote lui-même expliquait au début de la *Rhétorique* que cette discipline, qui est « la faculté de découvrir spéculativement ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader »[75], est une « section » et une « ramification » de la dialectique »[76] ;

69. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 67-69. Les huit parties de la logique répondent aux huit parties de la science naturelle, qui renvoient elles aussi à une série d'ouvrages d'Aristote (ou supposés tels) : 1° *Physique*, 2° *Du ciel et du monde*, 3° *De la génération et de la corruption*, 4° *Météorologiques* I-III, 5° *Météorologiques* IV, 6° *Des minéraux*, 7° *Des plantes*, 8° *Des animaux* / *De l'âme* (*ibid.*, IV, p. 88-90).

70. « While all of the Islamic Aristotelians wrote commentaries on the *Isagoge* and utilized its grouping of the predicables, not all were convinced of its utility as an introduction to Aristotle » (D. L. Black, « Logic in Islamic Philosophy », p. 709).

71. Voir l'article de J.-B. Gourinat dans le présent volume.

72. « Et iste liber nominatur græce *sumica*, et est liber versuum » (*Liber Alfarabii de scientiis*, p. 58).

73. Voir la note de F. Schupp, *ibid.*, p. 195 (n. 80). La transformation de *bûiûtiqa* en sûmica résulte en réalité d'une erreur de lecture, peut-être due à une corruption, du texte arabe ; je remercie Silvia Di Donato de m'en avoir fait la démonstration.

74. Élias, *In Aristotelis categorias commentaria*, éd. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem græca*, XVIII, 1), Berlin, 1900, p. 116-117.

75. Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1355a, éd. et trad. M. Dufour, t. 1, Paris, 1938, p. 76.

76. « La rhétorique est l'analogue de la dialectique » (*ibid.*, I, 1, 1354a, p. 71) ; « […] la rhétorique

elle dépend donc de la topique, puisque la topique est la partie de la logique qui traite de la dialectique. Si l'on admet que la rhétorique dépend de la topique et que la poétique dépend de la rhétorique, on peut les faire entrer toutes les deux dans l'*Organon*. Il n'est pas étonnant qu'al-Fârâbî ait souscrit à une telle extension du champ d'application de la logique, étant donné que selon lui cette science porte, comme nous l'avons vu, sur « les intelligibles en tant que les expressions les désignent » et sur « les expressions en tant qu'elles désignent les intelligibles ». La logique au sens restreint du terme a pour objet l'expression rationnelle des objets de pensée, la rhétorique leur expression sous une forme persuasive, la poétique leur évocation imaginative.

Cette inclusion conduit al-Fârâbî à reformuler les règles de la rhétorique et de la poétique en termes syllogistiques. Il distingue cinq espèces de syllogismes — apodictique, conjectural, paralogique, persuasif et imaginatif[77] —, auxquels correspondent cinq arts qui « aident à employer le syllogisme dans le dialogue » : l'art démonstratif, l'art dialectique, l'art sophistique, l'art rhétorique et l'art poétique[78] [voir les figures 2 et 3]. Les « syllogismes » rhétorique et poétique sont des types de discours plus que des types de raisonnement, dans la mesure où ils expriment des idées mais n'ont aucune valeur de vérité, seul le syllogisme apodictique ayant une force démonstrative. La forme caractéristique du syllogisme rhétorique est l'enthymème, celle du syllogisme poétique est la métaphore.

On a beaucoup écrit ces derniers temps sur le syllogisme rhétorique et le syllogisme poétique chez al-Fârâbî et dans le monde arabe en général[79]. Dans la tradition latine, c'est surtout au XVI^e^ siècle que l'analyse logique du discours poétique sera systématiquement développée par le réformateur de la pédagogie Petrus Ramus (Pierre de La Ramée, 1515-1572) dans ses commentaires sur Virgile publiés en 1555-1556[80]. À la différence d'al-Fârâbî,

est comme une ramification de la dialectique […] ; c'est une section de la dialectique et sa pareille […] ; ce ne sont que des facultés de fournir des arguments » (*ibid*., I, 2, 1356a, p. 77-78).

77. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 67. Élias, *In Aristotelis categorias commentaria*, p. 116-117, énumérait les cinq mêmes genres de syllogisme, dans un ordre différent : apodictique, dialectique, rhétorique, sophistique et poétique.

78. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 63.

79. Voir D. L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leyde, 1990 ; T. Ludescher, « The Islamic Roots of the Poetic Syllogism », *College Literature*, 23, 1996/1, p. 93-99 ; M. Aouad et G. Schoeler, « The Poetic Syllogism According to al-Fârâbî : an Incorrect Syllogism of the Second Figure », *Arabic Sciences and Philosophy*, 12, 2002, p. 185-196.

80. Voir P. Mack, « Ramus Reading : The Commentaries on Cicero's *Consular Orations* and Vergil's *Eclogues* and *Georgics* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 61, 1998, p. 111-141.

Ramus ne considère pas qu'il existe un type de syllogisme propre à la poésie ; son interprétation des poésies de Virgile dépouille ces dernières de toute dimension imaginative ou « poétique » et met en évidence l'armature logique ou paralogique qui les sous-tend. Ramus ramène par conséquent la poésie aux catégories ordinaires de la logique, ce qui me paraît différer de la perspective d'al-Fârâbî. Il est néanmoins clair que Ramus se situe, tout comme ce dernier, dans la postérité de l'*Organon* long, que l'*Énumération des sciences* a contribué à populariser.

L'adoption de l'*Organon* long rapproche la logique d'al-Fârâbî de celle des stoïciens, qui incluait les arts du discours et du raisonnement, conformément au double sens du grec *logos* et du latin *ratio*. Le terme employé par al-Fârâbî, *an-nuṭq* — racine étymologique de la science *al-manṭiq* (la logique) —, a été traduit, comme je l'ai déjà indiqué, par *sermo* chez Gérard de Crémone et par *logos* chez Gundissalinus, qui précise que ce mot se dit en latin *ratio*[81]. La traduction de Gundissalinus évoquait plus encore que celle de Gérard la *scientia rationalis* stoïcienne. Les stoïciens divisaient la philosophie en trois parties : éthique, physique et logique, devenues chez Sénèque *philosophia moralis*, *naturalis* et *rationalis*[82]. On retrouve l'expression *ars rationalis* chez Boèce[83] et dans toute la tradition ultérieure, en concurrence avec l'expression *artes sermocinales*. Il était donc tentant, pour un Latin du XII^e^ siècle nourri de Cicéron et de Sénèque, d'appréhender la nouveauté que constituait l'introduction de la philosophie d'Aristote et de ses commentateurs arabes à travers le filtre, beaucoup plus familier, de la division stoïcienne de la philosophie. Cette division avait été reprise par les néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité tels que Macrobe[84], et elle était généralement considérée comme « platonicienne » au XII^e^ siècle.

Mais il y a deux différences majeures entre la science alfarabienne de la logique et la *scientia rationalis* des stoïciens : celle-ci fait partie intégrante de la philosophie (alors que pour al-Fârâbî la logique n'en est que l'instrument), et elle inclut tous les arts de la parole et du raisonnement, schématisés par le *trivium* (grammaire / rhétorique / dialectique), alors que la logique d'al-Fârâbî exclut la grammaire. Cela n'a pas échappé à Gundissalinus, qui

81. « Logos enim interpretatur ratio latine » (*Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 130).

82. « Philosophiæ tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores : moralem, naturalem, rationalem » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XIV, 89, 9, éd. F. Préchac, t. 4, Paris, 1962, p. 22).

83. « […] artis ejus quam Græci *logicen*, nos rationalem possumus dicere […] » (Boethius, *In Porphyrium dialogi*, I, col. 12).

84. « […] cum sint philosophiæ tres partes, moralis, naturalis et rationalis […] » (Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, II, 17, 15, éd. M. Armisen-Marchetti, t. 2, Paris, 2003, p. 86).

rétablit l'équilibre dans son *De divisione philosophiæ*, en regroupant [voir la figure 4] la grammaire, la poétique, la rhétorique et la logique — restreinte aux six parties de l'*Organon* traditionnel, plus l'*Isagoge* de Porphyre[85] — dans une seule et même rubrique qu'il nomme *scientiæ eloquentiæ*, ce qui peut se traduire par « les sciences du discours ». Ce faisant, il reprend à son compte la distinction entre *eloquentia* et *sapientia*, déjà présente chez Guillaume de Conches[86], pour qui *sapientia* était synonyme de la philosophie dans son ensemble, tandis qu'*eloquentia* regroupait tous les arts ayant trait à la parole, au raisonnement et au discours. Nous retrouvons ici la volonté syncrétique dont fait toujours preuve Gundissalinus, qui cherche à harmoniser les différents systèmes philosophiques — poursuivant d'ailleurs en cela l'entreprise d'al-Fârâbî lui-même, auteur d'une célèbre *Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*[87]. La dimension compilatoire du *De divisione philosophiæ* entraîne cependant Gundissalinus à juxtaposer les différentes classifications plus qu'à les concilier véritablement. Le chapitre qu'il consacre à la logique inclut par exemple un long extrait de l'*Énumération des sciences* présentant la division de la logique en huit parties, incluant la rhétorique et la poétique[88], alors que cette division contredit celle qu'il a lui-même proposée[89].

Gundissalinus justifie l'ordre dans lequel il a distribué les *scientiæ eloquentiæ* par une série de petites formules mnémotechniques qui témoignent de la fonction didactique de l'ouvrage : la grammaire vient obligatoirement en premier à cause de la « nécessité de parler », suivie par la poétique « à cause du plaisir » qu'elle procure, puis par la rhétorique en raison du « besoin de persuader » ; la logique arrive en dernier, à cause de la « nécessité de contraindre » en obligeant à distinguer la vérité de l'erreur[90]. Cette énumération reflète non seulement l'« ordre naturel » d'apprentissage des sciences du discours[91], de la plus facile à la plus difficile, mais aussi

85. Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 166.

86. Guillaume de Conches, commentaire sur le *De consolatione philosophiæ* de Boèce, cité par G. Dahan, « L'entrée de la *Rhétorique* dans le monde latin », dans *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au XVII^e siècle*, p. 67.

87. Al-Fârâbî, *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, éd. F. M. Najjar, trad. D. Mallet, Damas, 1999.

88. « Secundum Alfarabium octo sunt partes logicæ [...] » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 152).

89. Je reviendrai sur ce point dans la conclusion de l'article.

90. « Cum enim grammatica necessitate loquendi prima ponatur, post grammaticam vero causa delectandi poetica sequatur, profecto sicut post poeticam studio persuadendi rhetorica, sic post rhetoricam necessitate cogendi sequitur logica » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 166).

91. « Sed quia grammatica docet recte loqui, poetica delectare, rhetorica persuadere, topica

les étapes d'une progression vers la vérité, couronnée par la connaissance de la science de la démonstration[92] — ce qui fait de celle-ci une discipline « intermédiaire entre les sciences du discours et la sagesse » : elle prélude à l'acquisition de la philosophie proprement dite, tout en marquant déjà l'entrée dans celle-ci[93]. De fait, comme nous l'avons vu, la logique est pour Gundissalinus à la fois instrument et partie de la philosophie ; sa position est donc cohérente.

Il reste à mentionner, en ce qui concerne l'ordre des parties de la logique, une différence significative entre le texte original d'al-Fârâbî et sa traduction-adaptation par Gundissalinus [voir la figure 2]. Au lieu de suivre, comme al-Fârâbî et Gérard de Crémone, l'ordre traditionnel des traités d'Aristote, Gundissalinus a mis en tête les *Seconds Analytiques*, suivis d'un côté par les *Premiers Analytiques*, *De l'interprétation* et les *Catégories*, et de l'autre par les *Topiques*, les *Réfutations sophistiques*, la *Rhétorique* et la *Poétique*. Nous avons donc une double subdivision de la logique, commençant à chaque fois par les *Seconds Analytiques*.

Gundissalinus a pris cette initiative parce qu'al-Fârâbî explique que « la plus honorable et la plus souveraine » de toutes les parties de la logique est celle dont traitent les *Seconds Analytiques*, c'est-à-dire la théorie de la démonstration, si bien qu'on peut dire que c'est elle qui constitue la logique à proprement parler, tandis que les sept autres parties de la logique n'existent que par rapport à elle[94]. Les trois premières parties sont « des préliminaires » et « des introductions » à la théorie de la démonstration ; les quatre dernières « sont pour elle comme des instruments dont l'utilité est plus ou moins grande »[95].

Pour mettre en relief la suprématie de la « science démonstrative », Gundissalinus commence par expliquer, à la suite d'al-Fârâbî, que les

fidem facere, demonstrativa certificare, ideo iste ordo est naturalis scientiarum eloquentiæ » (*ibid.*).

92. « His ergo gradibus ad optatum finem pervenitur, cum post rectam locutionem delectatio, post delectationem persuasio, post persuasionem fides, post fidem sequitur veritatis cognitio » (*ibid.*).

93. « […] constat quod logica inter scientias eloquentiæ et sapientiæ medium locum sortitur » (*ibid.*).

94. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 69 ; cf. *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 138 : « Sed quia pars quarta vehementioris est virtutis, ideo omnibus antecellit sublimitate et dignitate, nam per totam logicam non intenditur principaliter nisi pars quarta. Reliquæ vero partes non sunt inventæ nisi propter quartam. »

95. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 69 ; cf. *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 138 : « Unde tres partes quæ antecedunt eam ordine doctrinæ, non sunt nisi præparationes et introductiones ad illam ; reliquæ vero quæ illam sequuntur, […] unaquæque est quasi instrumentum quartæ partis, […] licet quorundam adjutorium sit majus, et quorundam minus. »

instruments grâce auxquels la logique accomplit sa fonction — consistant à vérifier les énoncés — sont au nombre de cinq [voir la figure 3] : la science démonstrative, la topique, la sophistique, la rhétorique et la poétique[96], correspondant aux cinq espèces de syllogismes dont il a déjà été question[97]. Puis il s'écarte de la lettre du texte d'al-Fârâbî et présente de façon déductive les trois premières parties de la logique en les faisant découler de la science démonstrative, selon ce raisonnement : la démonstration, traitée dans les *Seconds Analytiques*, a besoin du syllogisme, dont les *Premiers Analytiques* fournissent la théorie ; mais le syllogisme nécessite à son tour les termes qui composeront chacune des propositions, et c'est ce dont traite le *Peri hermeneias* ; enfin, pour qu'une proposition soit bien formée, il faut connaître la signification de chaque terme, et c'est ce dont traitent les *Catégories*[98]. On remonte ainsi de la quatrième partie de la logique à la première, par implications successives. On ne peut pas dire que Gundissalinus trahisse la pensée d'al-Fârâbî, mais il l'expose d'une tout autre manière.

4. *Kalâm*, philosophie pratique et sciences du discours

Le dernier aspect de l'*Énumération des sciences* qu'il reste à examiner est la place et la définition du *kalâm* [voir la figure 1]. J'ai déjà évoqué, au début de la deuxième partie du présent article, la difficulté qu'ont eue les traducteurs à appréhender cet art spécifiquement islamique de la disputation religieuse, qu'on a pu définir comme la « théologie scolastique de l'Islam »[99]. Gérard de Crémone traduit « art du *kalâm* » par *ars elocutionis*[100] et Gundissalinus par *scientia eloquendi*[101] : l'art ou la science de discourir. Bien que ces traductions soient littérales[102], elles entraînent presque inévitablement l'assimilation du

96. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 63 ; cf. *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 132 : « Ea autem quibus scientia verificatur, quinque sunt, scilicet demonstrativa, topica, sophistica, rhetorica, poetica. »

97. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, II, p. 67 ; *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 134 ; *Liber Alfarabii de scientiis*, p. 52.

98. Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 136.

99. H. Corbin, « La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès », dans *Histoire de la philosophie (Encyclopédie de la Pléiade)*, t. 1, Paris, 1969, p. 1048-1197 (p. 1103). Le mot *kalâm* est traduit par « scolastique » dans la version française de l'*Énumération des sciences* (trad. I. Mansour, p. 95). Je préfère le laisser en arabe.

100. *Liber Alfarabii de scientiis*, p. 124.

101. *Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 186.

102. « Le mot arabe *kalâm* veut dire parole, discours ; le mot *motakallim* désigne celui qui parle, l'orateur […] » ; mais « le mot *kalâm* finit par désigner la théologie tout court, et le mot *motakallimûn* (ceux qui s'occupent de la science du *Kalâm*, *'ilm al-Kalâm*) les "théologiens" » (H. Corbin, « La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès », p. 1103).

kalâm à la rhétorique. De fait, alors que Gérard de Crémone a traduit tant bien que mal toute la section de l'*Énumération des sciences* consacrée au *kalâm*[103], elle disparaît complètement dans la version de Gundissalinus, ou plus exactement il n'en reste qu'une trace : le nom de la discipline dans le titre du chapitre V[104]. Gundissalinus a manifestement pris cette science, exposée par al-Fârâbî dans le même chapitre que la science politique et la science juridique, pour un doublon de la rhétorique, qui faisait partie intégrante du chapitre sur la logique. J'en veux pour preuve son *De divisione philosophiæ*, où la catégorie des « sciences du discours », *scientiæ eloquentiæ*, porte quasiment le même nom que la *scientia eloquendi* par laquelle il avait désigné le *kalâm*.

Il était d'autant plus aisé de confondre la rhétorique avec le *kalâm* que la tradition gréco-latine, illustrée par Cicéron, liait étroitement l'art de la rhétorique à celui de la plaidoirie ; or le *kalâm* est décrit par al-Fârâbî comme une discussion théologique dans un cadre légal. La manière dont le philosophe arabe s'exprime pouvait par conséquent donner l'impression à un lecteur non musulman qu'il parlait de quelque chose qui ressemblait à la rhétorique judiciaire. Et il va de soi que le *kalâm* ne pouvait être transposé tel quel dans la culture latine. Lorsque les traducteurs ne parvenaient pas à christianiser les références à la religion musulmane présentes dans les textes dont ils s'occupaient, ils n'hésitaient pas à les éliminer purement et simplement.

Si nous admettons que Gundissalinus a bel et bien confondu *kalâm* et rhétorique, il s'ensuit qu'à ses yeux al-Fârâbî a placé la rhétorique à deux endroits différents de son *Énumération des sciences*. Or cette double localisation apparaît également dans le *De divisione philosophiæ* [voir la figure 4] : Gundissalinus y traite de la rhétorique et de la poétique dans le cadre des sciences du discours, tout en rattachant par ailleurs ces deux disciplines à la philosophie pratique, et plus spécifiquement à la science politique (*civilis scientia* ou *scientia gubernandi civitatem*). En effet, explique-t-il à la suite de son contemporain Thierry de Chartres[105], la pratique politique (*ratio civilis*, c'est-à-dire la conduite raisonnée des affaires publiques) comprend deux parties : la science de la parole et la science de l'action, qui correspondent

103. *Liber Alfarabii de scientiis*, p. 124-134.

104. *De scientia civili et partibus ejus et scientia judicandi et de scientia eloquendi* (*Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 186).

105. Le chapitre du *De divisione philosophiæ* consacré à la rhétorique reprend de manière quasi littérale l'introduction du commentaire de Thierry de Chartres sur le *De inventione* de Cicéron (voir A. Fidora et D. Werner, *op. cit.*, p. 140, n. 123). On a d'abord cru que c'était Thierry qui avait plagié Gundissalinus, mais K. M. Fredborg (*The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto, 1988, p. 15-20) donne des arguments en sens contraire et souligne plus généralement l'influence exercée par Thierry sur Gundissalinus (*ibid.*, p. 13).

aux deux parties de la science politique, qui sont l'éloquence et la sagesse[106]. En tant qu'art de la parole éloquente, la rhétorique joue dans les affaires publiques un plus grand rôle que la sagesse ; c'est pourquoi elle constitue « la partie principale de la science politique »[107]. Toutefois, l'éloquence politique ne se limite pas à la rhétorique, puisqu'elle inclut aussi la poétique, dont le rôle n'est pas négligeable dans la vie de la cité en raison du plaisir et de l'édification morale qu'elle procure[108]. La rhétorique et la poétique sont par conséquent deux sciences du discours qui ont pour champ d'application la philosophie pratique.

Un argument supplémentaire qui a pu faire penser à Gundissalinus que le *kalâm* d'al-Fârâbî et la rhétorique étaient une seule et même chose est le fait que, dans la partie de l'*Énumération des sciences* consacrée à la science juridique, juste avant l'exposé sur le *kalâm*, le philosophe musulman écrit que la pratique du droit consiste en « croyances » et en « actions »[109], termes que Gérard de Crémone et Gundissalinus traduisent respectivement par *sententiæ* et par *actiones* ou *operationes*[110]. C'est sur la traduction de cette phrase que la version de Gundissalinus s'achève. La ressemblance entre la bipartition de la science politique chez Thierry de Chartres (en paroles et en actes) et la bipartition de la science juridique chez al-Fârâbî (opinions et actions) n'a sûrement pas échappé à Gundissalinus. Ayant éliminé de sa traduction la partie consacrée au *kalâm*, qu'il pouvait considérer comme un appendice de

106. « Item civilis ratio dicitur scientia dicendi aliquid rationabiliter et faciendi, quod hæc quidem ratio scientia civilis dicitur, cujus pars integralis et major rhetorica est. Nam sapientia, id est rerum conceptio secundum earum naturam, et rhetorica civilem scientiam componunt. Nisi enim quis sapiens et eloquens fuerit, civilem scientiam habere non dicitur » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 142). Cf. Theodoricus Carnotensis, *Commentarius super rhetoricam Ciceronis*, éd. K. M. Fredborg, p. 50. La source de cette subdivision de la science politique est le commentaire de Marius Victorinus sur le § I, 5 [6] du *De inventione* (*Q. Fabii Laurentii Victorini explanationum in rhetoricam M. Tullii Ciceronis libri duo*, éd. C. Halm, *Rhetores Latini minores*, Leipzig, 1863, p. 171).

107. « Major vero pars civilis scientiæ dicitur rhetorica, quia magis operatur in civilibus causis quam sapientia, etsi sine sapientia nihil prosit » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 142). Cf. Theodoricus Carnotensis, *Commentarius super rhetoricam Ciceronis*, p. 50.

108. « Genus hujus artis [poeticæ] est, quod ipsa est pars civilis scientiæ, quæ est pars eloquentiæ ; non enim parum operatur in civilibus, quod delectat vel ædificat in scientia vel in moribus » (Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ*, p. 124).

109. Al-Fârâbî, *Énumération des sciences*, V, p. 99.

110. « Et in omni quidem secta sunt sententiæ et actiones. […] Quapropter scientiæ legis sunt duæ partes : pars in sententiis, et pars in actionibus » (*Liber Alfarabii de scientiis*, p. 122) ; « In omni autem lege sunt sententiæ et operationes. […] Quapropter scientiæ legum duæ sunt partes : una in sententiis, alia in operationibus » (*Liber Alpharabii de divisione omnium scientiarum*, p. 198).

la science juridique, il a pensé, si mon hypothèse est exacte, que la partie discursive de la science juridique ne faisait qu'un avec la rhétorique.

Le rattachement de la rhétorique et de la poétique à la science politique dans le *De divisione philosophiæ* implique que ces deux disciplines sont pour Gundissalinus, tout comme la logique, à la fois des instruments (puisqu'elles appartiennent aux *scientiæ eloquentiæ*, qui ont une fonction propédeutique à la *sapientia*) et des parties de la philosophie (puisqu'elles font partie intégrante de la science politique, qui relève de plein droit de la philosophie). Par conséquent, la seule des quatre « sciences du discours » qui ne soit qu'un instrument extérieur à la philosophie reste finalement chez Gundissalinus la grammaire [voir la figure 4].

5. Conclusion

Le cas de la logique illustre exemplairement la manière dont le *De divisione philosophiæ* de Gundissalinus adapte la classification des sciences d'al-Fârabî pour mieux l'intégrer au cadre doctrinal préexistant dans la culture latine. En agissant de la sorte, le traducteur tolédan a favorisé l'assimilation de la pensée du philosophe arabe tout en la déformant. Il arrive parfois à Gundissalinus de juxtaposer des systèmes de classification incompatibles : ainsi, il distingue la logique de la rhétorique et de la poétique, ce qui ne le dissuade pas de citer *in extenso* le passage de l'*Énumération des sciences* où al-Fârâbî indique que ces deux dernières disciplines sont des sections de la logique[111]. Ce genre de contradiction est justifié par le souci d'offrir aux lecteurs le maximum d'informations sur les sujets traités, parfois au détriment de la cohérence d'ensemble. Avec le recul, nous pouvons définir le *De divisione philosophiæ* comme une sorte de bilan provisoire ou de rapport d'étape, le reflet d'une phase d'acclimatation de la science arabe dans le monde latin, durant laquelle « la multiplicité des sciences qu'on découvrait se manifestait comme [une] prolifération d'objets offerts à l'activité du savant »[112], les cadres de classement permettant de les situer les uns par rapport aux autres étant eux-mêmes multiples et mouvants. D'où les juxtapositions et les contradictions signalées plus haut.

D'où également un risque de confusion entre les différentes doctrines, tant la transmission de l'œuvre d'al-Fârâbî est restée liée, pour le meilleur et pour le pire, à la manière dont Gundissalinus l'avait adaptée. Le maître parisien ès-arts Arnoul de Provence, par exemple, dans sa *Divisio scientiarum*

111. Voir ci-dessus, note 88.

112. H. Hugonnard-Roche, « La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne », p. 60.

(écrite vers 1250), attribue à al-Fârâbî la définition boécienne de la logique[113], pour la simple raison qu'il l'a trouvée dans le *De divisione philosophiæ* de Gundissalinus, croyant que ce dernier n'avait fait que reprendre à son compte les idées d'al-Fârabî[114]. De même, plusieurs manuscrits du *De divisione philosophiæ* portent la trace de l'hésitation des copistes et des lecteurs quant à l'identité de son auteur. Le texte s'ouvre dans le manuscrit II.2558 (2898) de la Bibliothèque royale de Belgique, copié dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, sur le titre : *Liber de divisione scientiarum secundum Apetragium et Afarabium* (répété dans l'explicit), auquel une autre main a ajouté : *vel Gundissalinum secundum alios*[115]. Le ms. Digby 76 de la Bodleian Library (Oxford) témoigne du phénomène exactement inverse : la copie, effectuée au milieu du XIII^e^ siècle, s'achève par ces mots : *Explicit liber Gundisalvi de divisione philosophiæ ; alii putant quod sit Alpharabii.* La fausse attribution est confirmée par le titre inscrit au XVI^e^ siècle dans la marge : *Alpharabius de scientiis*[116].

113. « Diffinit autem Alpharabius eam sic : "Logica est scientia disserendi diligens", id est discernendi verum a falso » (Arnoul de Provence, *Divisio scientiarum*, éd. Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle*, Montréal/Paris, 1988, p. 342). « Cette définition, dans la présente formulation, se retrouve en réalité chez Boèce (*In Cic. Top.*, *PL* LXIV, col. 1045, *passim*), qui commente Cicéron (*Topiques*, II, 6), et, plus précisément, encore, chez Gundisalvi (*De div.* [éd. L. Baur], p. 69, 14-15) » (Cl. Lafleur, *ibid.*).

114. « La confusion d'Arnoul est d'autant plus compréhensible qu'on trouve chez Gundisalvi, toujours dans le même chapitre sur la logique, la division de la logique en huit parties clairement attribuée à al-Fârâbî […], division que cite Arnoul immédiatement après la présente définition de la logique » (*ibid.*).

115. Voir M.-Th. d'Alverny *et al.*, *Avicenna Latinus : codices*, p. 297-300 (texte n° 21).

116. *Ibid.*, p. 308-310 (texte n° 7) ; A. Fidora et D. Werner, *op. cit.*, p. 47. Une annotation de John Dee, qui acheta le manuscrit en 1556, va dans le même sens : « Quod sit Alpharabii, vide in fine totius hujus voluminis » (reproduction photographique de l'incipit et de l'explicit : *ibid.*, p. 270-271). Sur la date d'acquisition par Dee, voir M.-Th. d'Alverny *et al.*, *Avicenna Latinus : codices*, p. 310. Voir également (*ibid.*, p. 206) le ms. d'Erfurt (Amplon. Q.295, XIII^e^ siècle, texte n° 2) : *Liber Alforabii de divisione scientiarum.*

Figure 1. L'énumération des sciences

al-Fârâbî	trad. Gérard de Crémone	trad. Gundissalinus
1. science de la langue	scientia linguæ, grammatica	scientia linguæ, grammatica
2. science de la logique	scientia dialeticæ	scientia logicæ
3. sciences mathématiques	scientiæ doctrinales	scientiæ doctrinales
4a. science naturelle	scientia naturalis	scientia naturalis
4b. science divine	scientia divina	scientia divina
5a. science politique	scientia civilis	scientia civilis
5b. jurisprudence	scientia judicii, ars legis	scientia judicandi, scientia legum
5c. *kalâm*	scientia sive ars elocutionis	scientia eloquendi

Figure 2. Les subdivisions de la logique

al-Fârâbî	trad. Gérard de Crémone	trad. Gundissalinus
1. règles des intelligibles simples = *Catégories*	1. regulæ simplicium ex rationatis = *Cathegoriæ*	4. significatio cujusque termini = *Liber categoriarum*
2. règles des discours simples = *De l'interprétation*	2. regulæ sermonum simplicium = *Interpretatio* (*Pergermenias*)	3. ex quibus et ex quot terminis propositio consistit = *Peri hermeneias*
3. syllogismes = *Premiers Analytiques*	3. syllogismi = *Analetica prima*	2. demonstrativa (ex quot et qualibus propositionibus et qualiter syllogismus contexitur) = *Analytica priora*
4. règles des discours démonstratifs = *Seconds Analytiques*	4. regulæ quibus experiuntur sermones demonstrativi = *Liber demonstrationis* (*Analetica secunda*)	1. demonstrativa (qualiter et ex quibus demonstratio fit) = *Posteriora analytica sive liber demonstrationis*
5. règles des discours dialectiques = *Topiques*	5. regulæ quibus experiuntur sermones topici = *Liber locorum topicorum* (topica)	2. topica
6. règles des discours induisant en erreur = *Réfutations sophistiques*	6. regulæ rerum quarum proprietas est ut errare faciant a veritate = *Sophistica*	3. sophistica
7. règles des discours éloquents = *Rhétorique*	7. regulæ quibus experiuntur et probantur sermones rethorici = *Rhetorica*	4. rhetorica
8. règles des discours poétiques = *Poétique*	8. regulæ quibus experiuntur versus = *Sumica*	5. poetica

Figure 3. Les cinq espèces de syllogismes

traités d'Aristote	al-Fârâbî	trad. Gérard de Crémone	trad. Gundissalinus
Seconds Analytiques	syll. apodictique	species certificativa	species certificativa
Topiques	syll. conjectural	species opinativa	species putativa
Réfutations sophistiques	syll. paralogique	species errativa	species errativa
Rhétorique	syll. persuasif	species sufficiens	species sufficiens
Poétique	syll. imaginatif	species imaginativa	species imaginativa

Figure 4. Les parties de la philosophie selon Gundissalinus

scientiæ eloquentiæ	grammatica poetica rhetorica (partes civilis scientiæ) logica (media inter eloquentiam et sapientiam)
philosophia theorica sive speculativa	scientia naturalis mathematica scientia divina
	medicina (theorica et pratica)
philosophia practica	scientia gubernandi civitatem scientia legis scientia regendi familiam propriam artes fabriles sive mechanicæ gubernatio sui ipsius

Logique et langage : la critique d'al-Fârâbî par Ibn Sînâ (avec des remarques sur les conceptions des stoïciens et des Frères de la Pureté)

Jean-Marc Mandosio

Les lecteurs latins médiévaux pouvaient connaître la position d'Ibn Sînâ (980-1037) sur le statut de la logique et sur les rapports entre cette discipline et la science du langage, assortie d'une critique des vues d'al-Fârâbî concernant ces questions, en lisant la traduction partielle de la première partie de la *Logique* du *Kitâb al-Šifâ'*[1], « exécutée vraisemblablement à Tolède dans la seconde moitié du XII^e^ siècle »[2]. Cette traduction est conservée dans trois manuscrits[3] et n'a été imprimée qu'une seule fois, au début du XVI^e^ siècle[4].

1. Le *Kitâb al-Šifâ'*, « Livre du remède » ou « de la guérison », est une encyclopédie philosophique (la philosophie étant la médecine de l'âme, d'où le titre de l'ouvrage) divisée en quatre « sommes » — logique, physique, mathématiques, métaphysique — dont la traduction latine, intégrale ou partielle selon les sections, s'échelonna entre le XII^e^ et le XIII^e^ siècle, à l'exception de la section consacrée aux mathématiques, qui ne fut jamais traduite.
2. M.-Th. d'Alverny, « Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 337-358 (p. 349-350) ; rééd. en fac-similé dans M.-Th. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Paris, 1993. L'historienne précise (p. 350) : « Aucun manuscrit connu de nous n'indique les traducteurs. Il est peu probable que le latiniste soit Gundissalinus, car le vocabulaire diffère notablement de celui que le chanoine a employé dans la *Métaphysique* et dans la partie de la *Logique* d'Algazel qui correspond à l'*Isagoge* d'Avicenne. » Gundissalinus se réfère implicitement aux termes mêmes de cette traduction dans son *De divisione philosophiæ* (voir l'article précédent, notes 58-59), ce qui confirme qu'elle a bien été réalisée au XII^e^ siècle, que ce soit par lui ou par quelqu'un d'autre.
3. Pour la description et la datation de ces manuscrits, voir M.-Th. d'Alverny *et al.*, *Avicenna Latinus : codices*, p. 73-75, 91-94, 173-180. J'ai consulté les microfilms conservés à l'Institut de recherche et d'histoire des textes (Paris).
4. *Prima pars logycæ*, dans *Avicennæ perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta, ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, Venise, 1508. J'ai consulté les exemplaires parisiens de la Bibliothèque Sainte-Geneviève (Fol. R. 43 Inv. 45 Rés.) et de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne (R. XVI 136 [1]).

L'édition critique de l'extrait ici présenté s'appuie sur l'ensemble de ces sources :

— (*G*) Graz, Universitätsbibliothek, ms. 482 (XIII^e siècle), texte n° 6, f. 100r ;
— (*N*) Naples, Biblioteca nazionale, ms. VIII.E.33 (deuxième moitié du XIII^e siècle), texte n° 2, ff. 36v-37r ;
— (*V*) Rome, Biblioteca apostolica vaticana, ms. Lat. 2186 (XIII^e-XIV^e siècle), texte n° 18, f. 88r ;
— (*O*) *Opera*, Venise, 1508, f. 3v.

La comparaison avec l'original arabe a été systématiquement effectuée[5]. Dans celui-ci, le chapitre qui contient ce texte est le quatrième de la première partie de la *Logique*[6]. Dans la version latine, il est devenu le premier chapitre[7] — *inc.* : « Dicemus[8] quod intentio philosophiæ est comprehendere veritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere » —, intitulé dans les manuscrits *Capitulum de excitando ad scientias*[9] et *Capitulum de intrando apud scientias* dans l'édition de Venise[10]. J'y ai ajouté le début du chapitre suivant (le § d dans la subdivision que j'ai adoptée), qui est le deuxième de la version latine et le cinquième du texte arabe. Le texte fourni par l'édition de Venise — peut-être issu d'une collation entre un manuscrit de la famille de *V* et un manuscrit de la famille de *N*[11] — contient des erreurs et des corrections arbitraires. Il m'a néanmoins paru utile de faire figurer en annexe les manchettes explicatives insérées par les responsables de cette édition (les chanoines du monastère padouan de San Giovanni in Verdara), car elles nous renseignent sur la manière dont ils ont compris le texte.

Pour faciliter la lecture, j'ai uniformisé la ponctuation et l'orthographe (diphtongues, *i*/*j*, *u*/*v* ; *logycus*, *logyca* = *logicus*, *logica*), et j'ai subdivisé le texte en paragraphes (a, b, c, d).

5. Elle n'aurait pu être réalisée sans l'aide amicale de Silvia Di Donato (CHSPAM-CNRS), que je remercie vivement. J'assume l'entière responsabilité de l'interprétation, ainsi que des erreurs qui pourraient subsister dans l'établissement du texte, dans la traduction et dans le commentaire.
6. *Kitâb al-Šifâ' : al-Manṭiq*, I *(al-Madḫal)*, 4, éd. I. Madkour *et al.*, Le Caire, 1952, p. 22-24.
7. Il est néanmoins désigné comme *quartum capitulum* dans le ms. *N* (f. 35v), bien qu'il y occupe la première place comme dans tous les autres.
8. Dicemus *mss.* ; Dicimus *ed. 1508*
9. *G*, f. 99r ; *N*, f. 35v ; *V*, f. 87v. Voir M.-Th. d'Alverny *et al.*, *Avicenna Latinus : codices*, p. 173, 74, 93.
10. *Prima pars logycæ*, f. 1r.
11. On y retrouve certains traits caractéristiques propres au manuscrit de Naples — *dicere* au lieu de *discere*, *ducendum* au lieu de *deducendum* (voir ci-dessous, notes 15 et 53) — et au manuscrit du Vatican — *physicas* au lieu de *philosophicas*, *doctrinam unam* au lieu de *unam doctrinam* (voir ci-dessous, notes 38 et 47).

Texte

[a] Ad considerationem autem dictionum ducit nos necessitas. Logicus enim, ex hoc quod est logicus, non habet[12] primo occupari circa verba prima, nisi quantum ad loquendum et agendum. Si[13] enim possibile esset logicam[14] discere[15] solo intellectu, ita ut non considerentur[16] aliqua ejus nisi soli[17] intellectus, tunc sufficeret. Si etiam[18] doctor artis posset revelare id quod est in animo[19] ejus alio modo, supersederet semper a verbis ; sed quia necessitas ducit nos ad agendum cum verbis præcipue (non enim potest ratio componere intellectus[20] quin cum illis proferat verba, immo quia[21] cogitatio quasi locutio est inter ipsum hominem[22] et cogitatum suum verbis imaginatis), sequitur ut verba habeant diversas dispositiones per quas differant dispositiones[23] intentionum quæ comitantur eas[24] in anima, ita quod fiant eis judicia[25] quæ non haberent[26] nisi per verba. Et ideo necessarium fuit[27] in doctrina logica ut una pars ejus esset consideratio de dispositionibus verborum. Nisi enim esset quod diximus, non esset ei necessarium etiam habere hanc partem cum hac necessitate. Loqui enim de verbis comitantibus intellectus est tanquam loqui de eorum intellectibus. Congruum est ergo prius loqui de verbis.

[b] Sed[28] propter hoc non valet quod ille dixit, scilicet quod logica instituta est[29] ad considerandum dictiones secundum hoc quod[30] significant intellectus[31], et quod doctrina logicæ est loqui de verbis secundum hoc[32] quod significant intellectus[33]. Oportet autem intelligi hoc ad modum quo[34]

12. non habet ex hoc *O*
13. Non *O*
14. logicum *O*
15. dicere *N* (*altera manus addidit* s) *O*
16. ita non considerarentur *N*
17. solus *O*
18. Et si *O*
19. anima *O*
20. intellectis (*?*) *G* ; intellecta *O*
21. quia *omisit O*
22. hominem *omisit V*
23. per quas… dispositiones *omisit V*
24. quæ concomitantur esse *O*
25. indicia *O*
26. haberentur *O*
27. est *O*
28. Et *O*
29. est instituta *V*
30. secundum quod *V*
31. intellecta *O*
32. hoc *omisit O*
33. intellecta *O*
34. quam *O*

diximus. Ille autem non deliravit[35] sic, nisi quia non apprehendit certissime subjectum logicæ et modum essendi ejus proprium. Invenit enim esse duobus modis, scilicet esse rerum extrinsecus et[36] esse quod habent[37] in intellectu, et ideo posuit quod considerare esse quod est extra spectat ad doctrinam vel ad doctrinas philosophicas[38], considerare vero esse quod est[39] in intellectu, et quomodo intelligitur in eo, spectat ad[40] doctrinam aliam vel partem doctrinæ ; non distinguens nec sciens[41] quod[42] ea quæ sunt in intellectu, aut sunt res formatæ in intellectu apprehensæ extrinsecus, aut sunt res accidentes ei[43] secundum hoc[44] quod sunt in intellectu[45] quæ non fuerunt repræsentatæ in aliquo[46] extrinseco. Cognitio autem horum duorum spectat ad unam doctrinam[47], quorum unum est subjectum doctrinæ logicæ secundum accidens quod accidit ei ; quod autem duum[48] est hoc[49] pars, scilicet secunda[50]. Et quod est etiam[51] accidens quod accidit ei, hoc scilicet[52] quod sit deducens nos ad habendum aliam formam intelligibilem quam non habebamus, vel utilis ad deducendum[53]. Et quoniam isti vere non cognoverunt subjectum logicæ nec partem ad quam instituta est, ideo deliraverunt[54].

[c] Tu autem postea clarius scies quod omnis doctrina speculativa habet subjectum, et quod non tractat nisi[55] de dispositionibus ejus et accidentibus[56], et[57] scies quod tractatus de essentia[58] subjecti est unius doctrinæ, et tractatus de ejus accidentibus est alterius doctrinæ. Similiter[59] debes scire de

35. *N : altera manus correxit* deliberaverit
36. esse duobus modis… et *omisit O*
37. quod habent res *O*
38. physicas *V O*
39. quod est *omisit V*
40. ad *omisit N*
41. non distinguens et nesciens *O*
42. quod *omisit V*
43. eis *V G*
44. hoc *omisit O*
45. apprehensæ extrinsecus… in intellectu *omisit N*
46. alico *G*
47. doctrinam unam *V O*
48. residuum *O*
49. hoc sunt *O*
50. scilicet subjecta secunda *V ;* scilicet secunda *omisit N*
51. Et quod est in *G ;* Et quod est secundum *O*
52. hoc scilicet est *O*
53. ducendum *N O*
54. declaraverunt *G ;* delinquerunt *O*
55. intellectis *omisit V* (*altera manus addidit*)
56. et de accidentibus ejus *N*
57. et quia *V*
58. scientia *O*
59. et similiter *O*

dispositione logicæ.

[d] Postquam in docendo et discendo necessario indigemus verbis, dicemus quod verbum aut est incomplexum aut complexum …

Annexe : manchettes de l'édition de Venise (1508)

[a] Quo pacto necessaria sit consideratio vocum in logica, et quomodo logicus non habet occupari primo circa voces.

Ex hoc patet logicam non esse primo de vocibus.

Concludit necessarium esse logicam tractare de vocibus.

[b] Elicit errorem cujusdam qui volebat logicam esse de vocibus secundum quod significant intellecta.

Quomodo ea quæ sunt in intellectu possunt dupliciter considerari.

Innuit subjectum logicæ esse ens rationis.

[c] Tractare de scientia subjecti est unius doctrinæ, et tractare de ejus accidentibus est alterius doctrinæ. Hoc dictum indiget consideratione.

Traduction

[a] C'est la nécessité qui nous conduit à prendre en considération les expressions[60]. Le logicien, en effet, du fait qu'il est logicien, n'a pas à s'occuper d'abord des mots premiers[61], sinon en ce qui concerne la parole et l'action[62]. Car s'il était possible d'apprendre la logique par la pensée seule[63], de telle sorte que l'on n'ait rien d'autre à y examiner que les pensées, alors [la pensée seule] suffirait[64].

60. Le même terme arabe (*alfâẓ*) est traduit tantôt par *dictiones*, tantôt par *verba*.

61. Le texte arabe parle simplement des « mots », sans plus de précision. Le traducteur a peut-être voulu faire allusion aux *verba incomplexa* (« mots simples ») — par opposition aux *verba complexa* (« mots composés ») — sur lesquels s'ouvre l'exposé de la logique proprement dite au chapitre suivant (voir ci-dessous, § d). Les considérations auxquelles se livre ici Ibn Sînâ ne constituent en effet qu'un prologue à caractère métalogique.

62. Les mots traduits par *loquendum et agendum* sont des quasi-synonymes en arabe. Cf. la traduction de ce passage par I. Madkour (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 59) : « Le logicien, en tant que tel, n'a rien à voir avec les termes, abstraction faite du dialogue et du discours. » A.-M. Goichon (*Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, 1938, p. 369) propose pour sa part la traduction suivante : « Le logicien, en tant qu'il est logicien, n'a pas à s'occuper d'abord des mots, si ce n'est pour adresser la parole. » L'« action » dont il est question dans la version latine est un doublet de la « parole » (*locutio*), conformément à la signification rhétorique du terme *actio* : la mise en œuvre de la parole, le fait de prononcer le discours (voir par exemple L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, 2000, p. 283).

63. Le mot *intellectus* correspond ici à l'arabe *fikra* (« réflexion » selon A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 280) ; je traduis donc par « la pensée » (voir également ci-dessous, notes 67 et 79).

64. Texte arabe : « S'il était possible d'apprendre la logique par la pensée seule, de telle sorte que soient seulement examinés ses concepts, alors la pensée seule suffirait. » Cf. la paraphrase, par ailleurs assez discutable, fournie par I. Madkour (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 59) : « Si l'on peut même étudier la logique par un moyen simple, qui tienne compte uniquement des idées, ce sera largement suffisant » ; cf. également la traduction de ce passage par D. L. Black (voir l'article précédent, note 59) : « If logic could be learned through pure thought so that meanings alone could be attended to in it, then it would dispense itself entirely with expressions. » Le terme *ma'ânî* (idées, notions, concepts), généralement traduit dans le contexte avicennien par *intentiones* — mais rendu de différentes manières dans ce texte-ci (voir ci-dessous, note 67) —, n'a pas été correctement identifié par le traducteur, qui aurait dû écrire : *…ita ut considerentur intentiones ejus, tunc solus intellectus sufficeret* (« … de telle sorte que soient examinées ses intentions [= ses concepts], alors la pensée seule suffirait »). Dans la deuxième proposition (*ita ut…*) telle qu'elle nous a été transmise, l'expression vague *aliqua ejus* ne renvoie pas aux concepts de la pensée, mais aux objets de la logique, ce qui impliquait l'introduction d'une double négation (*non… nisi*) et la mise au pluriel de « la pensée seule » (*soli intellectus*), qui de ce fait ne pouvait plus constituer le sujet de la dernière proposition (*tunc…*). Le texte latin signifie donc littéralement : « Car s'il était possible d'apprendre la logique par la pensée seule, de telle sorte que l'on n'ait rien à examiner d'elle [= de la logique] sinon les pensées, alors elle [la "pensée seule" de la première proposition] suffirait ». La variante *solus intellectus* au lieu de *soli intellectus* est une correction de l'édition de 1508.

Et si un maître de l'art[65] pouvait révéler ce qu'il y a dans son âme autrement [que par les mots], il se passerait toujours des mots ; mais puisque la nécessité nous conduit à agir principalement avec les mots[66] (la raison, en effet, ne peut pas composer des pensées sans énoncer des mots avec elles[67], étant donné que l'acte de penser[68] est pour ainsi dire une conversation entre l'homme lui-même et ce qu'il pense[69] par le truchement de mots imaginés), il s'ensuit que les mots ont différentes dispositions qui correspondent aux différentes dispositions des intentions qui les accompagnent dans l'âme[70], si bien qu'il en résulte des jugements que l'on n'obtiendrait pas autrement que par les mots. C'est pourquoi il a été nécessaire, dans la discipline logique[71], qu'une de ses parties fût consacrée à l'examen des dispositions des mots. S'il n'en allait pas ainsi que nous l'avons dit, il ne serait pas nécessaire qu'elle comportât cette partie avec cette nécessité. En effet, parler des mots qui accompagnent les pensées équivaut à parler des pensées qui leur correspondent. Il est donc approprié de commencer par parler des mots[72].

65. Dans le texte arabe, le sujet de la phrase est « celui qui parle », le locuteur en général. Le traducteur latin en a fait un logicien (*doctor artis*).

66. L'expression « agir avec les mots » figure dans le texte arabe, avec le sens de « se servir des mots ». Sur la signification que cette expression prend en latin, voir ci-dessus, note 62.

67. Texte arabe : « Il est difficile à la raison d'associer des concepts sans… » Le mot *ratio* correspond à l'arabe *ru'ya*, qui signifie littéralement « vue », et par extension « évidence intellectuelle », « perception intellectuelle » (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 142). Les pensées ou concepts dont il est ici question sont les *ma'ânî* (voir ci-dessus, note 64), traduits cette fois par *intellectus*, terme qui renvoyait précédemment au mot *fikra* (note 63). On peut traduire *ma'ânî* par « idées » comme l'a fait I. Madkour (voir ci-dessus, note 64 ; cf. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 253), mais je préfère éviter ce terme pour ne pas platoniser indûment la théorie de la connaissance d'Ibn Sînâ et pour conserver la cohérence du vocabulaire utilisé par le traducteur latin.

68. Le traducteur a employé ici le terme *cogitatio* pour traduire le mot *ru'ya*, précédemment traduit par *ratio* (cf. note précédente). Les deux traductions sont couramment attestées ; voir A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 142.

69. Ibn Sînâ parle d'une « conversation intérieure (*munâğâ*) entre l'homme et son esprit (*ḏihn*) » — un « dialogue intérieur » selon I. Madkour (*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 59). La traduction ordinaire de *ḏihn* est *mens* (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 132), mais notre traducteur a modifié le sens du texte en rendant ce mot par *cogitatum*, « ce qui est pensé ». Voir également ci-dessous, note 79.

70. *Dispositio* = *aḥwâl*, « mode, disposition » (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 98), mais aussi plus généralement l'« état » d'une chose. Sur les *intentiones* (*ma'ânî*), voir ci-dessus, note 64.

71. Le mot arabe *ṣinâ'a*, signifiant « art » ou « discipline » — à ne pas confondre avec *'ilm*, qui signifie « science » —, est généralement traduit par *ars* ou *doctrina* (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 182). Cf. la traduction de ce passage par D. L. Black (voir l'article précédent, note 59) : « The art of logic is compelled to have some of its parts come to consider the states of expressions. »

72. L'agencement de ces trois phrases est différent dans le texte arabe : « S'il n'en allait pas ainsi

[b] Mais pour cette raison, ce qu'a dit celui-là[73] est sans valeur, à savoir que la logique a été instituée pour examiner les expressions en tant qu'elles désignent les pensées[74], et que la discipline de la logique[75] consiste à parler des mots en tant qu'ils désignent les pensées. Il convient de comprendre cela[76] de la manière que nous avons dite. Et celui-là[77] n'a pas déliré de la même façon, sinon dans la mesure où il n'a pas saisi de façon très certaine le sujet de la logique et le mode d'existence qui lui est propre[78]. Il a en effet trouvé l'existant selon deux modes, à savoir : l'existence des choses de l'extérieur, et l'existence qu'elles ont dans l'intellect[79], et c'est pourquoi il a posé que l'examen de l'existence [de ce] qui est à l'extérieur relève d'une discipline ou des disciplines philosophiques, tandis que l'examen de l'existence [de ce] qui est dans l'intellect et de la manière dont la pensée s'effectue en lui relève

que nous l'avons dit, il ne serait pas nécessaire qu'elle comportât cette partie. Et à cause de cette nécessité [la nécessité qui nous conduit à prendre en considération les expressions, énoncée par Ibn Sînâ au début du § a], parler des expressions qui accompagnent les concepts équivaut à parler des concepts qui leur correspondent, si ce n'est que le fait de poser [en premier lieu] les expressions est une action très opportune. » Les mots *cum hac necessitate* sont placés à la fin de la première phrase dans tous les manuscrits ainsi que dans l'édition de 1508. La signification, obscure à première vue, de la restriction introduisant la dernière proposition (« si ce n'est que ») n'a pas été comprise par le traducteur, qui l'a remplacée par *ergo*. Cette solution, en apparence plus conforme au sens général du discours d'Ibn Sînâ, est en fait une simplification indue (voir le commentaire).

73. Al-Fârâbî. Ibn Sînâ se conforme ici, comme dans la suite du texte, à « la manière générale des écrivains arabes qui ne citent pas les noms des auteurs qu'ils discutent » (I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 60).

74. Texte arabe : « Mais pour cette raison, il n'y a rien de bon dans le discours de celui qui dit que son sujet [le sujet de la logique] consiste à examiner… »

75. Texte arabe : « l'art du logicien » (voir ci-dessus, note 71).

76. Texte arabe : « Il convient de se représenter cela ».

77. Le sujet est au pluriel dans le texte arabe, car la critique d'Ibn Sînâ vise collectivement les Frères de la Pureté et les stoïciens (voir le commentaire).

78. Texte arabe : « Et à ce propos, il a été bête, celui qui a été bête, et il a été confus, celui qui a été confus, à cause du fait qu'ils ne sont pas parvenus véritablement au sujet de la logique et au genre des existants qui lui sont propres. » Le passage du singulier au pluriel dans cette phrase explique que le traducteur ait cru qu'Ibn Sînâ s'en prenait à un second interlocuteur individuel. Le « genre des existants » est devenu le « mode d'existence » (*modus essendi*) dans la version latine. L'« existant » (*esse*) correspond ici à l'arabe *mawjûd*, qui signifie « être […] au sens de ce qui existe » (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 421).

79. Texte arabe : « Et ils ont trouvé l'existant selon deux modes : l'existence des choses de l'extérieur, et leur existence dans l'esprit. » Le mot *ḏihn* (« esprit ») a été traduit par *intellectus*, alors qu'il avait précédemment été rendu par *cogitatum* (voir ci-dessus, note 69), terme qui ne convenait manifestement pas dans le présent contexte. Étant donné qu'*intellectus* désigne ici ce en quoi la pensée s'effectue et non la pensée elle-même, comme c'était le cas plus haut (voir la note 63), je l'ai traduit par « intellect » tout au long de cette phrase.

d'une autre discipline ou d'une partie d'une discipline[80] ; car il n'a ni aperçu ni su que les choses qui sont dans l'intellect sont soit des choses formées dans l'intellect [après avoir été] appréhendées de l'extérieur, soit des choses qui lui arrivent en tant qu'elles sont dans l'intellect sans avoir été représentées dans quelque chose d'extérieur[81]. Or la connaissance de ces deux choses relève d'une seule et même discipline : l'une d'elles est le sujet de la discipline logique selon l'accident qui lui arrive[82] ; et ce qui des deux est la partie [dont nous parlons], c'est la seconde [chose][83]. Et ce qu'est l'accident qui lui arrive, c'est qu'il nous conduit à acquérir une autre forme intelligible que nous ne possédions pas, ou qui est utile à [y] conduire[84]. Et puisque ces gens-là n'ont pas véritablement connu le sujet de la logique ni la partie en vue de laquelle elle a été instituée, ils ont déliré[85].

80. Texte arabe : « Et ils ont attribué l'examen de l'existence [de ce] qui vient de l'extérieur à un art ou à des arts philosophiques, et l'examen de l'existence [de ce qui est] dans l'esprit et de la façon dont on se représente quelque chose en lui à un art ou à une partie d'un art. » L'existence (*esse*) correspond cette fois à l'arabe *wujûd*, qui signifie « être, existence, *esse*, par rapport à *mawjûd*, *ens* […] ; l'être au sens abstrait par opposition à l'être au sens concret » (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 418). Comme précédemment, le verbe arabe qui signifie « se représenter » a été traduit par *intelligere* (voir ci-dessus, note 76).

81. Texte arabe : « [Mais] ils n'ont pas fait la distinction [consistant] à savoir que les choses qui sont dans l'esprit sont soit des choses représentées dans l'esprit en étant appréhendées de l'extérieur, soit des choses auxquelles is arrive, en tant qu'elles sont dans l'esprit, de ne pas avoir de contrepartie à l'extérieur. » La traduction latine dit que le personnage dont parle Ibn Sînâ n'a pas compris qu'il y a deux sortes de choses dans l'esprit, tandis que le texte arabe dit exactement le contraire : les gens dont il parle ont bien compris quelles étaient ces deux choses, mais ils n'ont pas fait entre elles la distinction qui s'impose dès lors qu'on les rapporte au sujet de la logique.

82. Texte arabe : « et puis l'une de ces deux choses devient un sujet de l'art logique selon un accident qui lui arrive » (voir ci-dessous, note 84).

83. Texte arabe : « Quant à [savoir] laquelle des deux choses est elle [dont nous parlons], c'est la seconde. » Selon Ibn Sînâ, le sujet de la logique est la seconde des deux choses qui sont dans l'esprit (celle qui n'imite pas quelque chose d'extérieur), et le traducteur latin a plus ou moins compris ce qu'il voulait dire. Mais sa traduction est si littérale qu'elle est impénétrable à moins d'avoir eu sous les yeux le texte arabe. Le mot *duum* (génitif pluriel de *duo*), transmis par tous les manuscrits, a été considéré comme une abréviation de *residuum* par les chanoines de Padoue, qui ont donné au texte un tout autre sens : « et ce qui reste, c'est [litt. "ce sont"] une partie, à savoir la seconde » (*quod autem residuum hoc sunt pars, scilicet secunda*). Cette version latine revue et corrigée est encore moins claire que la précédente. Les éditeurs du XVI^e^ siècle ont néanmoins compris qu'Ibn Sînâ avait voulu dire ici « que le sujet de la logique est l'être de raison » (voir ci-dessous, note 90).

84. Texte arabe : « Quant à savoir quel accident lui arrive, c'est qu'il devient un conducteur qui fait arriver dans l'âme une forme intellectuelle différente qui n'y était pas auparavant, ou bien qui soit utile à [y] conduire, ou bien qui empêche cette saisie. » La dernière partie de la phrase n'a pas été traduite ou s'est perdue au cours de la transmission manuscrite. Sur la signification de cette phrase, voir le commentaire.

85. Dans le texte arabe, le pluriel désigne, comme précédemment, les Frères de la Pureté et les

[c] Tu sauras plus clairement par la suite que chaque discipline spéculative a un sujet, et qu'elle ne traite de rien d'autre que de ses dispositions et de ses accidents[86] ; et tu sauras que le traitement de l'essence du sujet est le fait d'une discipline[87], tandis que le traitement de ses accidents est le fait d'une autre discipline. Tu dois savoir qu'il en va de même pour la disposition de la logique.

[d] Puisque pour enseigner et pour apprendre nous avons nécessairement besoin des mots, nous dirons que le mot est soit simple, soit composé …

Annexe : manchettes de l'édition de Venise (1508)

[a] Pourquoi il est nécessaire de prendre en considération les mots[88] dans la logique, et pourquoi le logicien n'a pas à s'occuper en premier lieu des mots.

Il résulte de cela que la logique ne porte pas en premier lieu sur les mots.

[Avicenne] conclut qu'il est nécessaire que la logique traite des mots.

[b] Il évoque l'erreur de quelqu'un[89] qui voulait que la logique portât sur les mots en tant qu'ils désignent les pensées.

Pourquoi les choses qui sont dans l'intellect peuvent être considérées de deux manières.

[Avicenne] indique que le sujet de la logique est l'être de raison[90].

[c] Le traitement de la science[91] du sujet est le fait d'une discipline, et le traitement de ses accidents est le fait d'une autre discipline. Cette sentence demande réflexion[92].

stoïciens ; mais le traducteur, qui a systématiquement utilisé le singulier, a cette fois pensé que l'expression « ces gens-là » englobait les deux adversaires successifs d'Ibn Sînâ ; d'où le maintien du pluriel dans la version latine. Au lieu de « ils ont déliré » (*deliraverunt*), le texte arabe dit : « Ils ont été confus et bêtes » (voir ci-dessus, note 78).

86. Texte arabe : « de ses accidents et de ses dispositions ». Sur ces termes, voir le commentaire.

87. Texte arabe : « Et tu sauras que l'examen de l'essence du sujet peut être le fait d'une science ». *Essentia* traduit le mot *ḏât*, qui signifie l'« essence d'une chose » (A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, p. 134).

88. Ici comme dans la suite, je traduis par « mots » le terme *voces*, qui signifie la même chose mais évoque aussi les cinq prédicaments (*quinque voces*) — genre, espèce, différence, propre et accident — dont il est question dans l'*Isagoge* de Porphyre, traduite en latin par Boèce.

89. L'appellation *quidam* montre clairement que les chanoines de Padoue n'ont pas reconnu quel était l'auteur visé par Ibn Sînâ. L'absence de toute mention du second personnage (au singulier dans la version latine) paraît indiquer qu'ils n'ont pas compris qu'il était distinct du premier.

90. C'est-à-dire le concept pur, et non le résultat de la perception sensible. Le passage auquel correspond cette manchette est particulièrement confus dans le texte latin tel qu'il figure dans l'édition de 1508 (voir ci-dessus, notes 82-83).

91. Dans l'édition de Venise, la traduction correcte (*essentia*) a été remplacée par *scientia*. Voir ci-dessus, notes 58 et 87.

92. La perplexité des éditeurs s'explique par le fait qu'Ibn Sînâ n'en dit pas davantage à cet endroit ; mais il a déjà évoqué cette question un peu plus haut (voir le commentaire du

Commentaire[93]

Avant d'entrer dans le détail du texte, il faut rappeler qu'Ibn Sînâ divise la discipline logique en deux parties distinctes qui doivent être étudiées successivement : la première concerne les principes et les formes du discours explicatif, la seconde les principes et les formes du raisonnement probant[94]. Seule la seconde partie est véritablement conforme au but de la logique, car celle-ci est l'instrument[95] par l'entremise duquel on passe de l'inconnu au connu dans n'importe quelle science[96]. La première partie de la logique n'a par rapport à la seconde qu'une fonction préparatoire, puisque le raisonnement présuppose « la connaissance des éléments simples entre lesquels interviennent l'arrangement et la composition » ; « de là le besoin qu'a le logicien d'avoir égard à certains modes des concepts simples avant d'en venir à considérer les modes de la composition »[97].

[a] Si la première partie de la logique — correspondant aux deux premiers traités de l'*Organon* — s'occupe principalement de l'analyse des éléments constitutifs du discours (mots, expressions et phrases), ce n'est pas parce que la nature propre de cette discipline l'exige, mais parce que le logicien ne peut pas faire autrement. La « nécessité » dont il est ici question n'est pas ce qui est nécessaire en vertu de l'essence d'une chose (nécessité intrinsèque), mais ce qui est accidentellement attaché à la chose et ne peut en être séparé

§ c). Les chanoines n'ont visiblement pas fait le rapprochement entre les deux passages, sans quoi ils auraient vu que l'emploi du mot *scientia*, qui les a peut-être troublés, n'était que la conséquence d'une erreur de lecture.

93. Je précise, pour éviter toute ambiguïté, que ce commentaire porte sur le texte original d'Ibn Sînâ, qui ne correspond pas toujours exactement à la version latine. J'invite par conséquent les lecteurs à se reporter aux notes explicatives accompagnant la traduction française du texte latin, où les divergences entre celui-ci et le texte arabe sont énumérées. On trouvera également dans les notes qui vont suivre des indications complémentaires sur la manière dont le traducteur latin a interprété le texte qu'il traduisait.

94. « Le logicien étudie les choses qui se présentent selon qu'elles se rapportent à chaque problème un par un, et [il étudie] comment elles font parvenir le chercheur jusqu'à l'objet inconnu de sa recherche. Bref, l'affaire du logicien est alors de connaître les principes de l'énoncé explicatif et la manière de le composer, sous forme de définition ou autrement, puis de connaître les principes de la preuve, la manière de la composer, sous forme de syllogisme ou autrement » (Avicenne, *Livre des directives et remarques (Kitâb al-'išârât wa l-tanbîhât)*, trad. A.-M. Goichon [1951], Beyrouth / Paris, 1999, p. 82). Cette citation, comme les suivantes, se trouve dans la première partie de l'ouvrage, qui porte sur « Le but de la logique ».

95. Sur la logique comme discipline instrumentale chez Ibn Sînâ, voir l'article précédent, § 2.

96. « Or, la logique est la science par laquelle on apprend les diverses manières de passer des choses actuellement dans l'esprit de l'homme à celles qu'il cherche à acquérir […] » (Avicenne, *Livre des directives et remarques*, p. 80).

97. *Ibid.*

dans la pratique (nécessité extrinsèque). Idéalement, le logicien ne devrait pas avoir à prendre en compte « les expressions en tant qu'elles désignent les intelligibles » (pour reprendre la formule d'al-Fârâbî qui sera développée plus loin), mais devrait se concentrer exclusivement sur les intelligibles eux-mêmes, autrement dit sur l'analyse purement mentale des formes du jugement. Concrètement, toutefois, l'étude de la logique ne peut pas se passer de l'examen des modalités d'expression linguistique permettant d'énoncer des concepts et de les communiquer.

Ibn Sînâ avance deux raisons pour expliquer cette nécessité. La première est qu'étant donné les limitations inhérentes à la nature humaine, la communication des pensées passe obligatoirement par le langage : si la télépathie était possible, le logicien n'aurait à s'occuper que des concepts purs et de leur agencement. (Cette idée avait déjà été formulée par les Frères de la Pureté, qui écrivaient dans leurs épîtres sur la logique que, « si les hommes pouvaient se transmettre mutuellement la compréhension des concepts concernant les sciences sans passer par l'expression linguistique, ils n'auraient pas besoin des mots et des discours » ; contrairement aux humains, en revanche, « les esprits purs et incorporels », c'est-à-dire les anges, « n'ont pas besoin de mots ni de discours pour rendre les connaissances et les concepts qui sont dans leur esprit mutuellement compréhensibles »[98].) Mais le rôle du langage ne se limite pas à la communication interpersonnelle : il est aussi indispensable à l'exercice de la pensée individuelle. Ibn Sînâ reprend ici à son compte le thème platonicien de la pensée comme conversation de l'âme avec elle-même[99]. Il explique dans une autre partie du *Kitâb al-Šifâ'* — le traité *De l'âme* (V, 6) — que « l'intellect, le sujet de l'intellection et l'objet de l'intellection ne sont pas identiques dans nos âmes »[100]. Ainsi, « les formes intelligibles reçues par l'âme rationnelle sont conçues par elle

98. « And know that if men could understand mental concepts about the sciences from one another without linguistic expression, they would not need phrases and statements that are audible sounds. […] As for the tools of pure, unincarnated souls, they do not need phrases or statements to make sciences and concepts that are in their minds reciprocally understood ; these are the souls of angels » (*Epistles of the Brethren of Purity : On Logic*, éd. et trad. C. Baffioni, Oxford, 2010, pp. 82-83 [épître X, 11]).

99. Cf. Platon, *Théétète*, 189e-190a : « [La pensée est] une conversation que l'âme poursuit avec elle-même sur ce qui est éventuellement l'objet de son examen. […] Par suite, juger, j'appelle cela "parler", l'opinion, le jugement, je l'appelle une "énonciation de paroles", qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même. » *Le Sophiste*, 263e : « Eh bien, pensée et discours, n'est-ce pas tout un, sauf que c'est à un entretien de l'âme avec elle-même, se produisant au-dedans de celle-ci sans le concours de la voix, […] que nous avons donné le nom de "pensée" ? » (*Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, 1950, t. II, p. 158 et 330).

100. Cité par M. Sebti, *Avicenne : l'âme humaine*, Paris, 2000, p. 97.

comme des objets distincts de son essence », et « l'activité spéculative de l'âme rationnelle consiste à se tourner vers les substances immatérielles, [et] plus particulièrement vers l'intellect agent, pour recevoir les formes intelligibles qu'il contient »[101]. Ces formes intelligibles — appelées dans l'avicennisme latin les « intentions secondes » — avec lesquelles l'âme entre en contact lorsqu'elle pense ne sont pas des idées au sens platonicien du terme, c'est-à-dire des entités séparées existant indépendamment de toute pensée, mais des pensées formées par l'intellect agent et qui, émanant de lui, sont accueillies par l'intellect humain.

L'activité intellectuelle met toutefois en jeu, comme le précise notre texte, un quatrième facteur, en plus des trois déjà énumérés (le sujet qui pense, l'intellect grâce auquel il pense, et les formes intelligibles que l'intellect reçoit) ; car il faut un moyen terme entre le sujet et l'objet de la pensée. Ce moyen terme est le discours intérieur, c'est-à-dire les « mots imaginés » grâce auxquels le sujet pensant se représente les formes intelligibles[102]. (On voit ainsi que l'imagination ne produit pas seulement des images, mais aussi des représentations verbales.) L'inaptitude de l'âme humaine à saisir directement ces formes — sauf dans le cas des prophètes[103], mais le logicien ne s'occupe que de l'humanité ordinaire — rend nécessaire l'intervention de l'imagination, qui suscite des représentations verbales permettant d'assimiler lesdites formes. Dans la mesure où celles-ci sont systématiquement associées par l'esprit humain à des mots, elles peuvent être agencées pour former des propositions et des syllogismes. Il faut qu'il y ait une correspondance entre les mots et les concepts, sans quoi tout jugement vrai serait impossible ; si bien que, dans la pratique, raisonner sur les mots équivaut à raisonner directement sur les concepts. C'est pourquoi le logicien doit s'occuper à la fois des expressions verbales et des concepts. Le fait que ces deux choses puissent être considérées comme interchangeables ne saurait cependant faire oublier qu'elles sont qualitativement différentes : un concept n'est pas un mot.

Leur équivalence pratique étant admise, il est indifférent, d'un point de vue strictement logique, d'enseigner la discipline en commençant par l'examen des expressions ou par celui des concepts. Si l'on envisage les choses

101. *Ibid.*, p. 97 et p. 95.

102. La précision introduite par le traducteur latin, qui a remplacé l'expression un peu vague d'Ibn Sînâ (« conversation intérieure entre l'homme et son esprit ») par « conversation entre l'homme lui-même et ce qu'il pense » (*cogitatum suum*), est un contresens, peut-être dû à une mauvaise interprétation du rôle joué par le langage dans le discours intérieur. Voir ci-dessus, notes 69 et 79.

103. « Ici-bas, seuls quelques élus — les prophètes — dont l'intellect a atteint le degré suprême d'intellect saint […] connaissent instantanément (ou presque) tout ce qu'ils veulent connaître » (M. Sebti, *Avicenne : l'âme humaine*, p. 96-97).

sous l'angle pragmatique, néanmoins, il est plus approprié de commencer par « poser les expressions » qui servent à désigner les concepts, puisque la maîtrise préalable des termes et de leurs combinaisons est la condition empirique permettant la maîtrise des règles du raisonnement probant. La nécessité contraint le logicien à tenir compte des expressions ; mais c'est seulement la commodité didactique qui le conduit à les examiner en premier lieu[104], comme le confirme le début de la section suivante (§ d), où Ibn Sînâ rappelle que « pour enseigner et pour apprendre, nous avons nécessairement besoin des mots ».

[b] Ibn Sînâ critique ensuite deux positions qui pèchent à ses yeux parce qu'elles méconnaissent, chacune à sa manière, le sujet de la logique.

La première ne présente aucune difficulté : « Mais pour cette raison, il n'y a rien de bon dans le discours de celui qui dit que [le sujet de la logique] consiste à examiner les expressions en tant qu'elles désignent les concepts, et que l'art du logicien consiste à parler des mots en tant qu'ils désignent les concepts »[105]. Il s'agit en effet d'une citation quasi littérale de l'*Énumération des sciences* : « Les objets de la logique pour lesquels sont données les règles sont les intelligibles en tant que les expressions les désignent et les expressions en tant qu'elles désignent les intelligibles »[106]. La suite du texte d'al-Fârâbî montre clairement que cet auteur n'a pas différencié — si nous adoptons le point de vue d'Ibn Sînâ — la dimension mentale de l'activité logique et la dimension langagière de la communication interpersonnelle : « … car nous rectifions une opinion chez nous par des choses et des intelligibles que nous pensons, délibérons et posons dans notre âme et dont la fonction est de rectifier cette opinion, et nous rectifions l'opinion de l'autre en s'adressant à lui par des discours qui lui font comprendre les choses et les intelligibles dont la fonction est de rectifier cette opinion »[107]. Selon Ibn Sînâ, ce que dit ici al-Fârâbî n'est pas faux si on se le représente « de la manière que nous avons dite », c'est-à-dire relativement à la condition humaine, pour laquelle

104. Le traducteur latin n'a pas saisi le sens du « si ce n'est que » d'Ibn Sînâ (« parler des expressions qui accompagnent les concepts équivaut à parler des concepts qui leur correspondent, si ce n'est que le fait de poser [en premier lieu] les expressions est une action très opportune »), car il a vraisemblablement pensé que l'équivalence entre les expressions et les concepts plaidait *ipso facto* en faveur de la priorité à accorder aux expressions. Voir ci-dessus, note 72.

105. Voir ci-dessus, notes 74-75.

106. Al-Fârâbî, *'Iḥṣâ' el 'ulûm / Énumération des sciences ou Classifications des sciences*, trad. I. Mansour, p. 60 ; voir l'article précédent, note 49. Je préfère traduire par « concepts » le mot *ma'ânî*, ici traduit par « intelligibles ».

107. *Ibid.*

il y a *de facto* équivalence entre les mots et les concepts ; mais ce n'est pas vrai absolument, et c'est en cela qu'« il n'y a rien de bon » dans son discours.

L'interprétation du second cas est plus malaisée, à cause de l'argumentation particulièrement elliptique adoptée par Ibn Sînâ[108]. Quels sont les gens dont il parle ? Selon Ibrahim Madkour, il s'agit des stoïciens, mais les raisons qu'il avance sont faibles, et je ne suis pas sûr qu'il ait lui-même très bien compris où Ibn Sînâ voulait en venir[109]. Son hypothèse est néanmoins à prendre en considération, et nous verrons qu'elle peut être considérée comme exacte. Pour s'en assurer, il va d'abord falloir reprendre point par point le raisonnement du philosophe ; et c'est seulement lorsqu'il aura été tiré au clair que l'examen des preuves pour ou contre l'attribution aux stoïciens de la thèse contestée par Ibn Sînâ pourra être mené. Il est évident, en revanche, qu'il vise directement les Frères de la Pureté. Cela n'exclut pas qu'il ait aussi voulu s'en prendre aux stoïciens, même s'il n'en avait qu'une connaissance indirecte.

La discussion a pour objet le statut des existants qui constituent le sujet de la logique : les penseurs qu'Ibn Sînâ critique « ne sont pas parvenus véritablement au sujet de la logique et au genre des existants qui lui sont propres »[110]. En effet, ils ont trouvé qu'une chose peut avoir deux modes d'existence : à l'extérieur de l'esprit ou bien dans l'esprit. Ils en ont conclu que l'examen des choses qui existent selon le premier mode est propre « à un art ou à des arts philosophiques », tandis que l'examen des choses qui existent selon le second mode est propre « à un art ou à une partie d'un art » (dont le nom n'est pas indiqué)[111]. Toutefois, ils ont négligé le fait que « les choses qui sont dans l'esprit » se subdivisent à leur tour en deux catégories : celles qui sont « représentées dans l'esprit en étant appréhendées de l'extérieur »,

108. Cette argumentation n'a pas toujours été comprise par le traducteur latin, qui, en outre, n'a pas clairement distingué les deux adversaires successifs d'Ibn Sînâ : à la lecture du texte latin, il est en effet difficile de deviner que le second *ille* — qui aurait dû être mis au pluriel — renvoie à une autre personne que le premier (voir ci-dessus, notes 77-78). De fait, les éditeurs de 1508 ne paraissent pas l'avoir compris (voir la note 89).

109. « Ibn Sînâ fait sans doute allusion aux Stoïciens, qui considéraient la logique comme une partie de la rhétorique (*sic*) et contre lesquels Alexandre d'Aphrodise avait lutté vigoureusement. Sans les nommer […], il les critique amèrement, et se rallie à la thèse d'Alexandre, en conservant à la logique son indépendance et en y joignant toutefois une certaine étude de termes (*sic*) » (I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 59-60). Pour étayer son hypothèse, l'auteur renvoie à des exposés généraux sur le stoïcisme : C. Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig, 1861, t. I, p. 425 *sqq.* ; P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1887, p. 490. Vérification faite, ils ne contiennent rien qui permette de rattacher le propos d'Ibn Sînâ aux analyses d'Alexandre d'Aphrodise.

110. Voir ci-dessus, note 78.

111. Voir ci-dessus, notes 79 et 80.

et celles qui sont dans l'esprit sans correspondre à rien d'extérieur[112]. Or « la connaissance de ces deux choses relève d'une seule et même discipline », dont le nom n'est pas davantage indiqué mais qui est distincte de la logique, puisque cette dernière a pour sujet le deuxième genre de choses (celles qui sont dans l'esprit sans avoir de contrepartie à l'extérieur) et non le premier (celles qui sont des représentations d'une chose extérieure) ; plus précisément encore, la logique a pour sujet le deuxième genre d'existants, non pas selon l'essence mais selon l'accident[113]. Ibn Sînâ reproche à ses adversaires d'avoir été « confus » et « bêtes » au point de s'être complètement trompés sur le sujet et sur le but de la logique, puisqu'ils n'ont pas su faire la bonne distinction et « n'ont pas véritablement connu le sujet de la logique ni la partie en vue de laquelle elle a été instituée »[114].

Les formulations adoptées par Ibn Sînâ sont loin d'être limpides, et l'élucidation de ce passage s'apparente à la résolution d'une énigme. Deux questions sont traitées simultanément : celle des différents genres d'existants et de leur qualification, et celle de leur rapport avec la discipline logique. Ces deux questions sont liées, puisque l'erreur qu'Ibn Sînâ reproche à ceux qui sont « confus » et « bêtes » vient de leur mauvaise compréhension de la distinction entre les deux genres d'existants. Ils n'ont pas manqué de remarquer qu'une chose peut exister de deux manières, soit dans le monde extérieur, soit dans le monde mental ; mais c'est le seul mérite qui leur est accordé, car ils ont tiré de cette constatation — au demeurant assez triviale — une série de conséquences fausses. La première est qu'ils ont cru que chacun de ces deux modes d'existence est étudié par un « art » distinct : Ibn Sînâ ne prend pas la peine de nommer ces deux arts, mais nous pouvons tout de suite affirmer que le premier correspond à la philosophie (et plus particulièrement à la philosophie naturelle), tandis que le second est de toute évidence la logique[115]. Les gens « confus » et « bêtes » ont cru que les choses mentales ne consistaient qu'en représentations : la logique porte donc, d'après eux, sur « l'examen de l'existence [de ce qui est] dans l'esprit et de la façon dont on se représente quelque chose en lui ». Or cette conception est fautive, car les choses mentales sont elles-mêmes de deux ordres selon Ibn Sînâ : certaines sont des représentations de choses perçues par les sens, d'autres sont de pures pensées qui ne dérivent pas de la perception. Ces deux sortes de choses constituent bien l'objet d'une unique discipline, comme le pensent

112. Voir ci-dessus, note 81.
113. Voir ci-dessus, notes 82-83.
114. Voir ci-dessus, notes 81 et 85.
115. La traduction latine n'a pas facilité la compréhension de ce passage, et les modifications apportées par les éditeurs du XVI^e^ siècle n'ont fait qu'aggraver la confusion (voir la note 83).

ses adversaires, mais cette discipline n'est pas la logique ; c'est la science de l'âme, qui embrasse le fonctionnement de l'esprit dans son ensemble, de la perception à la pensée rationnelle. La logique, quant à elle, ne s'intéresse pas aux conditions concrètes de l'exercice de la pensée, mais à l'articulation des pensées elles-mêmes, considérées abstraitement et indépendamment de toute dimension physique. Les gens qu'Ibn Sînâ critique ont confondu la science de l'âme avec la logique. Et puisque ce qu'ils appellent « logique » relève en réalité de la science de l'âme, ils ont tout mélangé et ont fait fausse route. Ils ont ainsi commis plusieurs erreurs : 1° ils n'ont pas su distinguer les deux sortes de choses qui sont dans l'esprit ; 2° ils ont cru que tout ce qui est dans l'esprit constitue le sujet de la logique ; 3° ils ont confondu la logique avec une partie de la philosophie qui n'a rien à voir avec elle ; 4° ils n'ont pas compris que celle-ci porte sur les accidents et non sur l'essence du sujet dont elle traite.

Voyons maintenant si ce qui vient d'être dit cadre avec l'hypothèse selon laquelle les adversaires d'Ibn Sînâ seraient les stoïciens. La méthode la plus simple est de comparer son discours à la présentation classique de leur logique, exposée dans les *Vies et opinions des philosophes* de Diogène Laërce. (On pourrait m'opposer que ce texte n'était probablement pas accessible en arabe au temps d'Ibn Sînâ[116]. Cette objection est ici sans valeur, car mon propos n'est pas de déterminer quelle est la source à laquelle il a puisé, mais de vérifier l'éventuelle compatibilité entre son exposé et la doctrine stoïcienne.)

Le premier point abordé par Ibn Sînâ — la distinction manquée entre les deux sortes de choses qui sont dans l'esprit — est pleinement confirmé par Diogène Laërce : « Suivant [les stoïciens], les représentations sont les unes sensibles, les autres non sensibles ; sont sensibles celles qui sont perçues par un ou plusieurs organes des sens, non sensibles, celles qui sont perçues par la pensée, comme celles qu'on a des incorporels ou des autres choses saisies par le raisonnement »[117]. Les stoïciens différencient les représentations mentales « sensibles » et « non sensibles », mais ils les font entrer toutes deux dans la catégorie des « représentations », ce qui fausse tout si l'on adopte le point de vue d'Ibn Sînâ.

Cette première confusion entraîne l'erreur sur le second point — le rattachement des deux genres de représentations mentales à la logique — : « Les Stoïciens pensent que la théorie de la représentation et de la sensation vient en tête [dans la logique], parce que le critère selon lequel on connaît la

116. « The Islamic *Falâsifah* did know of Zeno and Chrysippus and also Diogenes, but it is difficult to say to what extent they were acquainted with their works » (S. M. Afnan, *Avicenna : His Life and Works* [Londres, 1958], Petaling Jaya (Malaisie), 2009, p. 49).

117. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I (*Zénon*), 51, trad. E. Bréhier *et al.*, *Les Stoïciens*, Paris, 1962, p. 33.

vérité des choses rentre dans le genre représentation, et parce que la théorie de l'assentiment, de la compréhension et de la pensée, qui précède tout le reste, n'existe pas sans la représentation. La représentation vient donc d'abord, puis la pensée réfléchie qui énonce ce qu'elle éprouve du fait de la représentation et l'exprime par le discours »[118]. Les stoïciens allaient jusqu'à faire débuter l'étude de la logique par celle des causes physiques de la perception : « De l'aveu de la plupart [des stoïciens], la spéculation dialectique commence par la question de la voix. La voix est de l'air qui reçoit un choc, ou le sensible propre de l'ouïe. […] La voix est un corps, […] car tout agent actif est un corps ; or la voix agit en allant de celui qui parle à l'auditeur »[119]. Du point de vue d'Ibn Sînâ, penser qu'une telle étude puisse avoir sa place au sein de la logique est une absurdité ne pouvant émaner que de penseurs « confus » et « bêtes », incapables de distinguer le sujet de la logique du sujet de la physique[120]. Et s'ils ont pu commettre une telle bévue, c'est parce qu'ils ont cru — à l'instar d'al-Fârâbî — que l'activité langagière appartenait de plein droit au domaine de la logique : faute d'avoir compris que le logicien ne s'occupe des expressions qu'à titre secondaire et pour des raisons pragmatiques, ils ont considéré non seulement le langage, mais même la théorie physique de la phonation et de l'ouïe, comme des éléments constitutifs de la discipline logique.

La confusion entre le langage et la pensée apparaît encore plus nettement dans une autre subdivision adoptée, nous dit Diogène Laërce, par certains stoïciens qui « divisent la logique en deux sciences, rhétorique et dialectique »[121]. Laissons de côté la rhétorique, qui est « la science du bien dire dans les leçons expressément discursives », pour nous concentrer sur la dialectique, qui est la « science de la discussion correcte dans les leçons par demandes et réponses »[122]. Elle « se divise en deux lieux : les choses signifiées et le langage »[123]. L'étude des choses signifiées se divise à son tour « en lieux sur les représentations, et tous les exprimables qui en sont issus ; énonciations parfaites, prédicats, cas droits et obliques, genres et espèces, raisonnements avec les modes du syllogisme, sophismes »[124] . L'étude du langage, quant à elle,

118. *Ibid*., VII, 49, p. 32.
119. *Ibid*., VII, 55-56, p. 34.
120. D'où la correction de *doctrinas philosophicas* — traduction littérale du texte arabe d'Ibn Sînâ — en *doctrinas physicas* dans le manuscrit du Vatican et dans l'édition de 1508 (voir ci-dessus, note 38).
121. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 41, p. 30.
122. *Ibid*., 42.
123. *Ibid*., 43, p. 31. Cf. Seneca, *Epistulæ ad Lucilium*, XIV, 89, 17 (éd. F. Préchac, t. 4, Paris, 1962, p. 22) : « *Dialectice* in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est res quæ dicuntur et vocabula quibus dicuntur. »
124. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, 43, p. 31.

« traite du langage écrit, des parties du discours, du solécisme, du barbarisme, des poèmes, des amphibologies, de l'harmonie de la voix, de la musique, et, selon certains, des définitions, des divisions et du style »[125]. Il est évident que la partie de la dialectique stoïcienne qui traite du langage est à exclure de la logique — toujours selon le point de vue d'Ibn Sînâ — puisqu'elle se confond presque entièrement avec la grammaire. Al-Fârâbî mettait déjà en garde contre un pareil amalgame[126], même si Ibn Sînâ, comme nous l'avons vu, lui reproche à son tour de ne pas avoir rigoureusement différencié le langage et la pensée.

Il apparaît ainsi que les stoïciens, selon les termes mêmes d'Ibn Sînâ, ont « attribué l'examen de l'existence [de ce] qui vient de l'extérieur à un art ou à des arts philosophiques » — puisque la théorie de la représentation est pour eux un élément constitutif de la logique, qui est elle-même (avec la physique et l'éthique) une des parties de la philosophie —, « et l'examen de l'existence [de ce qui est] dans l'esprit et de la façon dont on se représente quelque chose en lui à un art ou à une partie d'un art », à savoir la dialectique (qui est une partie de la logique), et plus précisément la partie de la dialectique qui traite des « choses signifiées ».

Tous ces éléments convergents plaident en faveur de l'hypothèse selon laquelle la critique d'Ibn Sînâ visait les stoïciens. La seule chose qui ne cadre pas tout à fait est la terminologie suivie par notre philosophe. À proprement parler, en effet, la distinction entre « un art ou des arts philosophiques » et « un art ou une partie d'un art » est étrangère aux stoïciens, qui estimaient, comme le rappelle encore Diogène Laërce, qu'« aucune partie [de la philosophie] n'est séparée des autres » mais qu'« elles sont unies ; aussi les unissent-ils dans leur enseignement »[127]. Ibn Sînâ ne parle donc pas ici comme l'aurait fait un stoïcien.

Cela ne doit pas nous étonner, puisqu'il n'avait probablement qu'une connaissance approximative de la doctrine du Portique[128]. La prudence invite à penser que « toute tentative *a priori* pour faire correspondre la terminologie avicennienne avec celle des stoïciens est dangereuse et à éviter », sauf dans les cas où « la correspondance est si étroite qu'elle comporte un certain degré de certitude »[129]. Ainsi, Ibn Sînâ paraît s'être inspiré de la logique

125. *Ibid.*, 44, p. 31.

126. Sur la différence entre la « science de la langue » et la « science de la logique » selon al-Fârâbî, voir l'article précédent, § 2.

127. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, I, 40, p. 30.

128. Voir ci-dessus, note 116.

129. « Although [...] all *a priori* attempts to equate Avicennian terms with those used by the Stoics are to be discouraged as dangerous, the correspondence is sometimes so close as to give some measure of certainty » (S. M. Afnan, *Avicenna : His Life and Works*, p. 49).

stoïcienne, notamment en ce qui concerne le syllogisme hypothétique, mais certains spécialistes considèrent que, même sur ce point, « il est loin d'être leur disciple »[130], tandis que d'autres estiment que, « du fait de son ignorance des sources originales, il a simplifié la question au point de la rendre presque méconnaissable »[131]. On pourrait se demander si, dans le cas qui nous occupe, la thèse qu'il critique n'est pas déformée par les sources — aristotéliciennes ou néoplatoniciennes — à travers lesquelles il a pu avoir accès à cette doctrine[132]. Dans une optique non stoïcienne ou anti-stoïcienne, en effet, il devrait y avoir une séparation nette « entre une étude de la représentation conduite dans les traités physiques et une analyse du discours extérieur préparatoire aux sciences philosophiques »[133], c'est-à-dire entre, d'un côté, les questions relevant de la philosophie, et de l'autre celles qui appartiennent aux disciplines instrumentales, alors que, pour les stoïciens, tout cela fait indifféremment partie de la logique. Le simple fait d'exposer les thèses stoïciennes en adoptant d'autres catégories de pensée suffit à les faire passer pour absurdes.

Parmi les gens « bêtes » et « confus » qui ont mal défini la logique, Ibn Sînâ pouvait aussi ranger les Frères de la Pureté (Iḫwân aṣ-Ṣafa, x^e siècle), qui avaient consacré cinq de leurs cinquante-deux épîtres encyclopédiques à la logique. Dans l'épître X — correspondant à l'*Isagoge* de Porphyre —, on trouve une bipartition de la logique proche de celle des stoïciens et qui rappelle aussi la terminologie adoptée par Ibn Sînâ. À l'instar d'al-Fârâbî, les Frères de la Pureté distinguent le discours extérieur (*nuṭq lafẓî*), exprimé par la voix, et le discours mental (*nuṭq fikrî*)[134]. À ces deux genres de discours correspondent les deux parties de la logique : la première est la « logique du langage » (*'ilm al-manṭiq al-lughawî*) ; la seconde la « science des signifiés » ou « logique philosophique » (*'ilm al-manṭiq al-falsafî*)[135].

130. « La large place qu'Ibn Sînâ fait tenir aux propositions et au syllogisme hypothétiques le présente comme un certain continuateur des Stoïciens. Il est cependant loin d'être leur disciple puisqu'il tient à la quantité des propositions (les Stoïciens, ne traitant que de l'individu, n'ont pas à s'en occuper) et à la définition selon l'essence, non selon les groupes de qualités individuelles » (A.-M. Goichon, « L'évolution philosophique d'Ibn Sînâ », dans Avicenne, *Livre des directives et remarques*, p. 57).
131. « In the case of the hypothetical syllogism, […] Avicenna, ignoring the original sources, simplifies the matter almost out of all recognition » (S. M. Afnan, *Avicenna : His Life and Works*, p. 49).
132. « Nevertheless, it is far more likely that Stoic logic reached Avicenna not directly but by way of Peripatetic and Neo-Platonic commentators » (*ibid.*).
133. Voir C. Imbert, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », dans l'ouvrage collectif *Les Stoïciens et leur logique*, 2^e éd., Paris, 2006, p. 79-108 (p. 88).
134. « Know that […] language […] is of two species, mental and spoken » (*Epistles of the Brethren of Purity : On Logic*, p. 67 [épître X, 2]).
135. « The study and investigation of this [spoken] language and the discourse on how it is transformed and on the concepts indicated by it is called the 'science of linguistic logic'.

Cette subdivision reprend la bipartition stoïcienne de la logique en « étude des choses signifiées » et « étude du langage ». Il est donc vraisemblable que l'allusion avicennienne à un « art philosophique » distinct d'un « autre art » ou d'une « partie d'un art », tous deux étant à tort inclus dans la logique, renvoie à cette épître des Frères de la Pureté. S'étant rendus coupables de la même confusion au sujet du langage qu'al-Fârâbî et les stoïciens, les Frères de la Pureté ont pu être englobés dans la critique d'Ibn Sînâ, d'autant plus aisément que leur subdivision de la logique se fonde sur une théorie des deux genres de représentations — extérieures et intérieures — analogue à celle des stoïciens[136]. Et leur description du contenu de la « logique philosophique » contient le même type d'amalgame entre théorie de la perception, théorie de l'intellection et théorie de l'expression linguistique, qu'Ibn Sînâ réprouve absolument. Nous pouvons donc conclure qu'il s'en prend à la fois aux stoïciens et aux Frères de la Pureté, bien que l'hypothèse la plus vraisemblable soit qu'il ait seulement visé ces derniers, par méconnaissance des thèses stoïciennes dont leur épître X se fait l'écho (à travers quels intermédiaires, cela reste entièrement à explorer). La critique exposée par Ibn Sînâ dans ce chapitre de sa *Logique* constitue donc un témoignage intéressant sur la transmission, au moins indirecte, des doctrines du Portique dans le monde arabe.

Il reste à expliquer pourquoi notre philosophe écrit que la connaissance des deux formes de représentation (extérieure et intérieure) « relève d'une seule et même discipline », différente de la logique, tandis que celle-ci a pour sujet les représentations mentales, non pas selon l'essence mais selon l'accident. La discipline qui, selon Ibn Sînâ, traite à la fois des représentations externes (issues de la perception sensible) et des représentations internes (n'imitant pas quelque chose d'extérieur) est la science de l'âme, qui fait partie intégrante de la science naturelle[137]. Contrairement à ce que pensaient les stoïciens, la question de l'origine des différents types de représentations et de la manière dont elles deviennent des concepts dans l'intellect humain est étrangère à la logique. Le logicien ne s'occupe que des représentations mentales qui ont déjà été converties en « intentions secondes » dans l'âme rationnelle par l'intellect agent[138] : ce sont les concepts à l'état pur. Il n'a donc nul besoin de se soucier

[…] And the study and investigation of this [mental] language […] is called the 'science of philosophical logic' » (*ibid.*).

136. *Ibid.*

137. Le traité de l'âme (*Kitâb al-nafs*) constitue la sixième partie de la *Physique* du *Šifâ'*.

138. « Lorsque la puissance intellectuelle consulte les choses particulières qui sont dans la puissance formative et que la lumière de l'intellect agent les illumine en nous, celles-ci sont alors abstraites de la matière et de ses conséquents et s'impriment dans l'âme rationnelle : non pas en ce que ces formes elles-mêmes passent en nous de la puissance formative

de leur genèse, ni même de leur essence propre (ce qui est l'affaire du physicien ou du métaphysicien), puisqu'il ne s'intéresse qu'aux manières, formellement correctes ou incorrectes, dont ils peuvent être exprimés et agencés pour former des propositions et des syllogismes.

La logique n'a pas pour sujet le concept en lui-même, mais seulement « l'accident qui lui arrive », c'est-à-dire ce qui fait « qu'il devient un conducteur qui fait arriver dans l'âme une forme intellectuelle qui n'y était pas auparavant, ou bien qui soit utile à [y] conduire, ou bien qui empêche cette saisie ». Cette discipline a en effet pour but d'« apprendre les diverses manières de passer des choses actuellement dans l'esprit de l'homme à celles qu'il cherche à acquérir »[139] ; le moyen permettant de réaliser ce but est l'exercice du jugement, qui « prépare l'âme à recevoir le flux » des émanations de l'intellect agent, de telle sorte que ce qui était « intelligible en puissance » devienne « intelligible en acte »[140]. Or l'instrument du jugement est le syllogisme ; la connaissance de ses formes correctes (qui favorisent la réception par l'âme rationnelle d'une nouvelle forme intellectuelle qu'elle ne possédait pas) et incorrectes (qui empêchent cette saisie) accomplit donc le but de la logique. Celle-ci n'a pas directement pour but de procurer la connaissance de la vérité ou du bien — car telle est la tâche de la philosophie[141] —, mais de fournir l'instrument sans lequel aucune connaissance n'est possible.

Nous comprenons maintenant pourquoi Ibn Sînâ dit que les gens dont il parle n'ont connu ni le « sujet » de la logique, ni « la partie en vue de laquelle elle a été instituée », c'est-à-dire la seconde (logique du jugement) : ils n'ont pas compris que la logique ne traite pas des représentations mentales, mais seulement des concepts, et plus spécifiquement de leur organisation (accidentelle et non pas essentielle) en syllogismes ; c'est pourquoi ils ont mêlé à la logique proprement dite des considérations relevant tantôt de la philosophie naturelle, tantôt de la science du langage.

[c] Enfin, Ibn Sînâ rappelle que « chaque discipline spéculative a un sujet,

à l'intellect ; non pas en ce que la notion abstraite obscurcie par les liens matériels soit intelligée en elle-même et en rapport à sa propre essence telle qu'elle est elle-même, mais en ce sens que la consultation des choses particulières conduit l'âme à recevoir [la forme] abstraite par émanation de l'intellect agent. Les pensées et les réflexions sont des mouvements qui préparent l'âme à recevoir le flux […] ; alors les images qui sont des intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Non elles-mêmes, mais ce qui est recueilli d'elles » (Ibn Sînâ, *Kitâb al-nafs*, V, 5, trad. M. Sebti, *Avicenne : l'âme humaine*, p. 75-76).

139. Voir ci-dessus, note 96.

140. Voir ci-dessus, note 138 (fin de la citation).

141. « Finis ergo philosophiæ speculativæ est agnitio veritatis, finis vero philosophiæ practicæ est cognitio bonitatis » (*Prima pars logycæ*, I, 1, f. 2r).

et qu'elle ne traite de rien d'autre que de ses accidents et de ses dispositions ». La question du sujet des différentes sciences est traitée dans le chapitre V, 8 de la *Logique* du *Šifa'*[142] ; le lecteur est donc averti qu'il en apprendra davantage sur ce point par la suite. Nous avons vu dans le commentaire du § b en quoi « l'examen des accidents » relève d'une autre discipline que « l'examen de l'essence du sujet » : la logique étudie les représentations mentales sous l'angle des accidents de leur agencement mutuel, tandis que leur essence est étudiée par la science de l'âme.

Les « dispositions » propres à la logique, quant à elles, ont déjà été définies par Ibn Sînâ un peu plus haut dans le chapitre qui nous occupe. Le philosophe y explique que, si nous désirons « saisir par la pensée le connu à partir de l'inconnu » (ce qui est, nous l'avons vu, le but de la logique), il faut d'abord savoir que les notions de « connu » et d'« inconnu » n'ont de sens que « par rapport à nous » et non par rapport aux choses extérieures à la pensée ; car « dans les choses extérieures il n'y a rien qui soit essentiel ni accidentel, rien de complexe ni de simple, ni proposition ni argumentation, ni aucune autre chose du même genre ». Pour envisager une quelconque connaissance des choses extérieures, il faut donc « savoir qu'il est nécessaire de les relier entre elles dans l'intellect » : il en résulte que les représentations que nous nous faisons des choses extérieures acquièrent des « dispositions » que les choses elles-mêmes ne comportent pas, et qui sont par conséquent « propres seulement à l'intellect »[143]. La disposition « est ce qui arrive aux choses dès lors que nous sommes amenés par leur moyen à passer de l'inconnu au connu » ; elle est la façon dont les choses sont disposées les unes par rapport aux autres dans l'intellect, ce qui revient à dire qu'elle est l'accident propre aux représentations mentales, « ce qui arrive aux choses dans l'intellect, quelle que soit l'essence qu'elles ont en dehors de cela », c'est-à-dire en dehors de ladite disposition[144]. La logique est donc la discipline qui a pour sujet de « connaître ces dispositions, leur nombre et leur qualité, et comment cet accident s'ensuit », c'est-à-dire quelles sont les manières de les agencer, non pas « en tant qu'elles existent selon l'un ou l'autre des deux modes d'existence

142. Voir ci-dessus, note 16.

143. « Essentiæ vero rerum aut sunt in ipsis rebus, aut sunt in intellectu […]. In eis autem quæ sunt extra non est essentialitas nec accidentalitas omnino : nec est aliquod complexum nec incomplexum : nec propositio nec argumentatio nec cetera hujusmodi. Cum autem volumus considerare ad hoc ut sciamus eas, necesse est eas colligere in intellectu : et tunc necessario accident illis dispositiones quæ sunt propriæ tantum intellectui, et præcipue cum contenderimus cogitando apprehendere incognita ex cognitis. Res autem non sunt incognitæ, nisi quantum ad nos » (*Prima pars logycæ*, I, 1, f. 2r).

144. « Dispositio vero est id quod accidit rebus ex eo quod invitamur per eas de incognitis ad cognita. Est dispositio et accidens quod accidit eis in intellectu, quamvis ipsæ habeant esse præter hoc » (*ibid.*).

susdits [à l'extérieur ou dans l'intellect], mais en tant que cela est utile à saisir la disposition de ces deux existants »[145], autrement dit, en tant que cela est utile à acquérir une connaissance nouvelle que nous ne possédions pas antérieurement.

145. « Ergo de necessitate opus est scientiæ ad cognoscendum illas dispositiones, quot sunt et quales sunt : et quomodo consequatur hoc accidens. […] hæc consideratio non est consideratio rerum secundum quod habent esse aliquo modo duorum modorum prædictorum essendi, sed secundum hoc est utilis ad apprehendendum dispositionem illorum duorum esse […] » (*ibid.*).

Les divisions de la logique selon Albert le Grand

Julie Brumberg-Chaumont
(LEM/CNRS, Paris)

1. Introduction : Les multiples divisions de la logique chez Albert le Grand

Il existe plusieurs exposés d'Albert sur l'objet de la logique et sur ses divisions, mais c'est le prologue de la paraphrase sur l'*Isagogè* qui a surtout retenu l'attention des commentateurs[1]. Albert y propose une réflexion qui intègre des sources très diverses[2], et marque ainsi un tournant dans la tradition latine des divisions de la logique. Ses autres paraphrases logiques offrent généralement un visage différent ; la classification des syllogismes y est mise au service d'un Organon standard en six livres[3].

On sait que la position d'Albert a pesé sur la manière dont les auteurs médiévaux latins postérieurs ont conçu la division de la logique, à commencer par Thomas d'Aquin lorsque celui-ci a adopté l'*Organon* long, comme l'a montré Costantino Marmo[4]. Mais encore faut-il s'entendre sur la ou les

1. C'est le cas de Costantino Marmo (même si la paraphrase aux *Seconds analytiques* est également prise en compte), mais aussi, par exemple, de Giorgio Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus, An interpretation of Aristote's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden/Boston/Köln, 2002, p. 23-27 ou de Deborah Black, « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts », in C. Lafleur avec la coll. de J. Carrier éd., *L'Enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour de la «Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 233-254.
2. Nous laissons de côté ici la question des sources farabiennes perdues d'Albert, et nous renvoyons sur ce point à la contribution de Jules Janssens.
3. C'est du moins ce qui apparaît dans la paraphrase aux *Peri hermeneias* et aux *Premiers analytiques*. La position d'Albert dans les paraphrases aux *Topiques* et aux *Réfutations sophistiques* est, nous allons le voir, beaucoup plus complexe. Pour la paraphrase aux *Seconds analytiques*, qui présente bien un *Organon* long inspiré d'Alghazali, voir *infra* § 4.5.
4. « Suspicio : A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth Century Scholasticism », *CIMAGL*, 60, 1990, p. 145-198. Voir aussi S. Ebbesen, « Albert (the Great ?)'s

divisions défendues par Albert, et surtout comprendre la manière dont celles-ci se sont constituées. Or la multitude des divisions de la logique que nous observons chez le Colonais, d'un ouvrage à un autre, dans une même paraphrase, et parfois au sein d'un même chapitre, nous conduit à nous interroger sur la nature de l'héritage albertinien et sur la genèse de positions apparemment si diverses. Le seul prologue de la paraphrase d'Albert à l'*Isagogè* ne contient pas moins de quatre divisions, dont seule la première adopte un *Organon* long.

Costantino Marmo a insisté sur le fait que la position d'Albert souffrait d'importantes incohérences[5], confirmant une nouvelle fois le diagnostic sévère formulé par Sten Ebbesen en 1981, renouvelé par Deborah Black en 1997[6]. Il a souligné chez Albert une position finalement inaboutie : Albert chercherait à la fois à se faire l'écho des innovations contenues dans les sources arabes, et à conserver l'*Organon* et la logique aristotélicienne dans leurs divisions traditionnelles. De fait, on observe sur la question de la division de la logique et du nombre de traités qu'il convient d'y inclure des formulations aussi variées que celles qu'on a pu répertorier à propos de l'objet de la logique[7].

Companion to the Organon », in A. Zimmermann éd., *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, *Miscellanea Mediaevalia*, 14, Berlin/New York, 1981, (p. 89-103), p. 99 (réimprimé dans S. Ebbesen, *Topics in Latin Philosophy from the 12th-14th centuries. Collected Essays of Sten Ebbesen*, Vol. 2, Furnham/Surrey – Burlington, 2008, ch. 7, p. 95-108).

5. « Suspicio… », p. 161-163.

6. Dans la version actualisée de son article de 1981, Sten Ebbesen opère une *retractatio* des arguments peu flatteurs qu'il avait proposés à propos de l'attribution de l'épithète « Grand » à Albert. La piètre opinion qu'il se fait d'Albert y était reflétée par le point d'interrogation qui figure dans le titre de l'article. Mais il rappelle tout de même que l'inanité de la production logique d'Albert, qui « singe » Robert Kilwardby, du moins en ce qui concerne la paraphrase aux *Premiers analytiques*, avait été dénoncée dès le XIV^e^ siècle dans un texte attribué à Gentilis de Cingoli (« Albert (the Great?)'s… », 2008, p. 108). Voir aussi D. L. Black, « Traditions and Transformations … », p. 242-246. Soulignant la compréhension très partielle (pour ne pas dire plus) dont Albert le Grand et les autres maîtres latins font preuve à propos du sens philosophique qu'il faudrait donner à l'intégration de la rhétorique et de la poétique à la logique chez leurs prédécesseurs arabes, Deborah Black souligne le caractère extrêmement schématique du modèle arabe de l'*Organon* long en domaine latin. Elle rappelle que cette situation est notamment due à une transmission lacunaire de la doctrine, dont font les frais non seulement le caractère « syllogistique » des arguments rhétoriques, et encore davantage, des arguments poétiques, mais aussi les enjeux politico-religieux de la réflexion des logiciens arabes sur la place de ces disciplines dans le cadre d'une anthropologie de la connaissance (p. 235-236). Il faut également rappeler la quasi-absence de la *Rhétorique* dans sa version gréco-latine, et le texte très difficile proposé par la traduction arabo-latine en circulation à l'époque d'Albert le Grand (qui aurait composé un commentaire sur le traité, aujourd'hui perdu), avant la nouvelle traduction de Guillaume de Moerbeke (*ca* 1269), ainsi que l'absence d'une traduction latine de la *Poétique* au moment où Albert composait ses paraphrases.

7. Voir B. Tremblay, « Albertus Magnus on the Subject of the *Categories*, in L. Newton éd.,

Albert aborde à trois reprises dans son prologue à l'*Isagogè* la question de la place de la rhétorique et de la poétique, et offre en tout quatre divisions de la logique. Une première division mentionne un *Organon* long, « rallongé », car la peïrastique (*ars temptativa*) y est mentionnée à part ; elle consiste en une division en six types de raisonnements de la « logique générale », qui contient la rhétorique et la poétique. Une deuxième division s'opère selon la distinction entre *inventio* (= topique) et *iudicium* (= analytique). Une troisième, par rapport à laquelle Albert marque ses distances dans la mesure où la logique y est identifiée à une science du langage, concerne encore une fois la « logique générale », et correspond à un « *trivium* quadripartite » (grammaire, rhétorique, dialectique/logique, *et poétique*) ; enfin une quatrième et dernière division de la logique revient à un *Organon* « standard », sans la rhétorique ni la poétique, bien que « rallongé » (avec la peïrastique), et structuré par la division entre *inventio* et *iudicium*. Elle correspond à un enseignement logique (*logica docens*) qui est mis en œuvre dans toutes les *autres* sciences, comme *logica utens*, notamment les sciences du langage, où rhétorique et poétique trouvent leur place.

À ces quatre divisions s'ajoutent les multiples versions de l'*Organon* qu'on peut observer dans les autres paraphrases logiques, mais aussi dans des œuvres telles que le commentaire à la *Métaphysique* — qui mentionne un « *trivium* quadripartite » à propos de la partie « rationnelle » (c'est-à-dire logique) de la philosophie[8], et insiste sur l'appartenance de la poétique à la logique[9] — ou encore le *Super Ethica*, qui évoque la notion de « logique spéciale »[10] à propos des argumentations imparfaites utilisées en rhétorique, en poésie et en éthique[11]. Des variations s'observent d'un texte à un autre, mais aussi au sein d'une même œuvre, comme dans la paraphrase à l'*Isagogè*. C'est le cas de la paraphrase aux *Seconds analytiques*, qui décrit un *Organon long*, reprenant le vocabulaire de la *Logica* d'Alghazali, mais évoque en outre un *Organon* standard, et également *un autre Organon « étendu »*, la « logique au sens large », comprenant non seulement la grammaire, conformément au format du *trivium*, mais aussi la poétique (le « *trivium* quadripartite » que

Medieval Commentaries on Aristotle's Categories, Leiden, 2008 (*Brill's Companions to the Christian tradition*, X), p. 73-97 ; « Albert le Grand et le problème du sujet de la science logique », *Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale*, 22, 2011, p. 301-345, ainsi que l'article d'Aurélien Robert dans le présent volume.

8. *Metaphysica*, *Opera Omnia* XVI/2, éd. B. Geyer, Köln, 1964, p. 473, 15-20.
9. *Metaphysica*, p. 23, 49-53 ; p. 104, 9-18.
10. cf. Albertus Magnus, *Super Ethica*, I, lectio 2, n. 14, éd. W. Kübel, *Opera omnia*, t. XIV-1, Münster, 1968-1972, p. 12, 13 ; texte commenté par Aurélien Robert dans sa contribution dans le présent ouvrage (note 33).
11. Voir également *Super Ethica*, p. 11, 8-17 et surtout p. 307, 74-81.

nous avons déjà mentionné). Dans la paraphrase aux *Topiques*, une division traditionnelle des syllogismes côtoie une logique générale correspondant au « *trivium* quadripartite ».

La notion de « logique générale » vient ainsi prendre en charge chez Albert deux formes de « logique étendue » : un *trivium* reformulé par Albert en *quadrivium* (grammaire, rhétorique, dialectique, poétique) — sous l'autorité alléguée d'Aristote, mais sous l'influence réelle de Gundissalinus — et un *Organon* long transmis par les auteurs arabes, sans que l'articulation des deux systèmes soit toujours parfaitement claire. La différence notable entre les deux est évidemment la présence de la grammaire dans la première et non dans la deuxième.

Faut-il déplorer cette incohérence, s'en réjouir, pour voir en Albert un heureux pluraliste de sa propre pensée, ou encore chercher le sens unitaire à ces divers tâtonnements, comme l'ont proposé B. Tremblay et A. Robert[12], selon des approches et des méthodes différentes, afin de restaurer un projet philosophique unique derrière de multiples formulations ? Sans poursuivre un but apologétique, ni présupposer d'avance une cohérence ou une incohérence constitutive, nous faisons l'hypothèse qu'Albert se confronte inlassablement aux même difficultés, mais mobilise divers complexes terminologiques et différents modèles, ou bien au sein d'une même œuvre, ou bien au fil de ses paraphrases, dans le cadre d'une réflexion sur la logique qui s'est probablement développée sur une trentaine d'années.

Après un bref rappel des différents modèles de divisions de la logique et du corpus aristotélicien à partir desquels Albert a probablement travaillé, nous présentons les multiples divisions développées par Albert dans le *De universalibus*, et discutons la manière dont celles-ci, dans leur pluralité, ont pu influencer la position de Thomas d'Aquin. Nous proposons ensuite un aperçu des différentes divisions de la logiques adoptées dans les prologues de toutes les autres paraphrases logiques d'Albert, lesquelles sont censées avoir été composées après le *De universalibus*. Nous y observons la manière dont les tensions doctrinales et les nœuds exégétiques qui travaillent le *De universalibus*, et expliquent sa doctrine parfois tortueuse et fluctuante, produisent des configurations différentes lorsque le commentateur est face à des contraintes nouvelles. Il s'agit, en particulier, de la nécessité de prendre en compte les notions de « syllogisme dialectique » et de « syllogisme sophistique », imposées par les textes commentés, d'utiliser le couple matière-forme introduit par la tradition d' « Alexandre » dans la classification des syllogismes, ou encore d'intégrer la version ghazalienne de l'*Organon* long mobilisée dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*.

12. Voir *supra*, note 7.

Deux thèmes ont donc particulièrement retenu notre attention dans le cadre général d'une réflexion sur la division de la logique : la question de l'*Organon* long et celle, particulièrement épineuse, de la place des *Topiques*[13]. Comme nous allons le constater, le rôle instrumental du couple matière-forme pour la division de la logique est omniprésent, mais pas toujours opératoire.

2. Les différentes modèles de division représentés dans la paraphrase d'Albert le Grand à l'*Isagogè*

2.1. Questions de méthode

Quelques précautions méthodologiques s'imposent quand il s'agit d'étudier la tentative de « synthèse » d'Albert. Il faut certes prendre en compte les multiples reconstructions que les différentes époques et aires linguistiques ont proposées de l'*Organon* aristotélicien, mais il convient aussi de questionner le degré d' « hétérogénéité » des traditions qu'Albert tenterait d'harmoniser. Cette hétérogénéité est bien réelle pour certains aspects de l'histoire de la logique, mais elle est bien plus relative pour d'autres, notamment pour la question de la division de la logique.

L'histoire ancienne et médiévale de la logique est celle d'une tradition fortement intégrée, en raison de la place particulière de la logique dans le cursus philosophique et de la domination presque sans partage du paradigme aristotélicien. Elle est en outre adossée à un corpus qui apparaît à la fois comme extrêmement rigide, durci par une tradition scolaire millénaire, et susceptible de multiples lectures et hiérarchisations. La tradition textuelle sur laquelle se fondent les paraphrases d'Albert fournit une situation complexe puisque sa matière première, les traités d'Aristote rassemblés sous le vocable de « logique » et d' « Organon », offrent des supports en faveur de pratiquement toutes les versions de l'*Organon* — qu'il soit « raccourci » (sans la sophistique), standard, semi-long (avec la rhétorique), ou encore « rallongé » (avec la peïrastique comme art distinct de la sophistique et de la dialectique). En réalité, comme l'illustre parfaitement le tableau que fournit par Jean-Baptiste Gourinat à la fin de l'étude contenue dans le présent volume, chaque version de l'*Organon* peut s'appuyer sur un passage du corpus ou

13. Nous n'avons pu aborder dans le cadre de la présente étude une comparaison systématique des positions d'Albert avec celles que nous observons chez les auteurs contemporains, en particulier chez Robert Kilwardby et chez Roger Bacon, un sujet que nous traitons dans un chapitre de l'introduction de la traduction collective du premier livre de la paraphrase d'Albert à l'*Isagogè*, à paraître chez Vrin, dans la collection « Textes et Traditions ». Les divisions de la logique chez les artiens contemporains d'Albert y sont également décrites dans un chapitre distinct, rédigé par David Piché.

un aspect de la doctrine d'Aristote, y compris la notion de « syllogisme rhétorique » (*Premiers analytiques* II, 23, 68b1014). Seule la poétique fait exception, car elle n'est mentionnée dans aucune division aristotélicienne des raisonnements — et encore Albert ne l'entend-il pas ainsi, puisqu'il attribue à Aristote l'existence d'un *trivium* qui soit un « *quadrivium* » (grammaire rhétorique, dialectique et poétique) probablement en raison de la composition d'un traité spécifiquement dédié à la poétique par le Stagirite, qui en aurait fait, pour cette raison, une « science [logique] spéciale »[14]. Les commentateurs anciens présentent en conséquence des variations importantes dans leur description du corpus — l'absence des *Topiques* ou des *Réfutations sophistiques* se fait sentir ici ou là, tandis que la *Rhétorique* est parfois intégrée : il s'agit d'une conséquence de la variabilité du corpus aristotélicien, mais aussi de réminiscences de la division stoïcienne de la logique[15].

Cette situation se complique du fait que les auteurs dont Albert s'inspire offrent parfois eux-mêmes des tentatives d'harmonisation qui leur sont propres, comme c'est le cas de Boèce (entre les traditions aristotélicienne et romaine) et de Gundissalinus (entre les traditions gréco-latine et arabe).

Elle devient, enfin, très délicate à manier lorsqu'on constate que les différentes écoles philosophiques et les diverses aires linguistico-culturelles — péripatéticienne, stoïcienne, académicienne, néoplatonicienne, romaine, syriaque ou arabe — divergent, mais aussi convergent sur certains points, pour des motifs, certes, différents, mais pas non plus complètement étrangers les uns aux autres, dans la mesure où elles puisent à des sources communes.

Ainsi l'*Organon* long introduit par Albert est sans doute caractéristique de la logique arabe. Il a cependant non seulement une origine alexandrine tardo-antique, bien connue, mais aussi un substrat stoïco-romain propre, comme on le voit dans le traitement que Martianus Capella et Gundissalinus réservent au *trivium*, où rhétorique et poétique trouvent si bien leur place qu'elles figurent deux fois dans la division de la logique[16]. Il faut en outre souligner que l'*Organon* long, caractéristique de la logique arabe, est adopté par Albert mais que le *modèle arabe de l'Organon long* n'est pas repris[17]. Cela

14. Voir *infra* note 90.

15. Nous renvoyons à la contribution de Jean-Baptiste Gourinat dans le présent volume.

16. Voir *infra* § 2.5. À propos de l'*Organon* long, Albert utilise dans le *De universalibus* le nom de « logique générale », terminologie qui apparaît également pour décrire le « *trivium* quadripartite » (avec la poétique) dans le même ouvrage ou dans d'autres paraphrases logiques, ce qui n'est évidemment pas fortuit.

17. Nous avons développé dans le détail cet argument dans un article à paraître dans les Actes du VIII[e] colloque international de la SIHSPAI (déc. 2010) : « Logical Hylomorphism and long *Organon* in Arabic and Latin contexts ».

se perçoit immédiatement lorsqu'on constate que le couple matière-forme, pourtant dominant alors en logique, n'est jamais mis au service d'un *Organon long*, un point capital pour comprendre la spécificité de la tradition latine de l'*Organon* long. En conséquence, et contrairement à ce qu'on observe dans la tradition arabe, l'*Organon* long n'est pas décrit comme le résultat de la division de la logique en cinq arts syllogistiques qui seraient distingués par leur matière respective[18] — Thomas reste fidèle à Albert sur ce point, comme nous allons le voir.

Quant au dédoublement du contenu des *Topiques* d'Aristote en une topique, logique de la découverte, et un traité sur le syllogisme dialectique (syllogisme de « seconde zone » du fait du caractère « probable » des prémisses), il n'est pas tant le fruit de la suture imparfaite entre les topiques cicéronienne et aristotélicienne — que le commentaire de Boèce reflétait déjà — qu'une constante de l'héritage thémistéen partagé par Boèce autant que par Alfarabi. Comme l'a montré Ahmad Hasnawi, les liens entre topique et analyse chez Alfarabi viennent du fait que cette dernière est conçue comme une démarche « régressive » au sein d'une approche « problématologique » de la logique[19]. Cette approche a pour corollaire l'idée que l'usage des topiques ne se réduit pas à la seule dialectique, mais irrigue tous les raisonnements, y compris les syllogismes démonstratifs. On ne retrouve pas directement cette idée dans les sources arabes présumées connues des Latins, mais elle peut se reconstituer à partir d'Aristote, qui consacre une partie des deux analytiques à la quête du moyen terme approprié étant donnée une conclusion recherchée[20], mais aussi à partir de la *Logica* d'Alghazali. Elle est surtout parfaitement explicite

18. La paraphrase aux *Seconds analytiques* pourrait faire exception, puisqu'elle contient une division des propositions comme « matières des syllogismes », laquelle prélude à la distinction entre cinq types de raisonnements correspondant (plus ou moins) à l'*Organon* long arabe. Mais l'exégèse d'Albert est très complexe, comme nous allons le voir, et ne peut en tout état de cause être comprise comme une position en faveur d'un *Organon* long où cinq arts syllogistiques se différencieraient par leur matière respective (voir *infra* § 4.5).

19. Voir la contribution de Ahmad Hasnawi dans le présent volume ainsi que : « Boèce, Averroès et Abū al-Barakāt al-Baġdādī, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote », *Arabic sciences and philosophy*, 17, 2007, p. 203-265 ; « Topic and Analysis : The Arabic Tradition », in R. W. Sharples éd., *Whose Aristotle ? Whose Aristotelianism ?*, Aldershot, 2001, p. 28-62 ; et « Topique et syllogistique : la tradition arabe (al-Færæbî et Averroès) », in J. Biard et F. Mariani Zini éd., *Les lieux de l'argumentation, Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009, p. 191-226. Sur l'analyse comme méthode régressive, voir également M. Crubellier, « The programme of Aristotelian analytics », in C. Dégremont, L. Keiff et H. Rückert éd., *Dialogues, Logic and Other Strange Things. Essays in Honor of Shahid Rahman*, London, 2008, p. 121-147 ; « Y a-t-il un "syllogisme topique" chez Aristote ? », in J. Biard *et* F. Mariani Zini éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009, p. 11-32, ainsi que sa contribution dans le présent volume.

20. C'est le cas du second livre des *Seconds analytiques*, ainsi que des chapitres 27 à 30 du livre

dans le *De differentiis topicis* de Boèce[21], et elle sous-tend le rapprochement qui se fait dès la première réception latine des *Seconds analytiques* entre les *axiomata* et les *maximae propositiones*[22]. Ce dispositif explique le rôle dévolu aux *Topiques* comme logique de l'*inventio* dans la recherche des prémisses appropriées à l'obtention d'une conclusion donnée, au sein d'une conception des topiques élargie bien au-delà du « syllogisme dialectique ». Comme nous allons le voir, Albert en est l'héritier lorsqu'il réfléchit sur la place de l'*inventio* dans la division de la logique, qu'il l'identifie à l'objet des *Topiques*, à l'instar de Boèce, et la situe en amont de l'analytique dans les deuxième et quatrième divisions du *De universalibus*, de sorte qu'elle est aussi bien orientée vers l'apodictique. Albert va plus loin que Boèce, qui se contentait d'escamoter le « syllogisme dialectique » dans l' *In ciceronis Topica* : il le fait complètement disparaître de l'analytique dans sa quatrième division de la logique. Lorsque le syllogisme dialectique n'est pas escamoté, ou ne peut l'être, notamment dans le cadre d'une paraphrase aux *Topiques*, cet héritage complexe est porteur d'une forte tension, qui vient peser sur la manière dont l'inférence dialectique peut être véritablement « syllogistique », sans pouvoir, à tous égards, relever de l'analytique[23].

Il nous semble plus juste de lire, dans les différents matériaux à partir desquels Albert travaille la question de la division de la logique, autant une diversité de modèles et de dispositifs qu'une rencontre entre des traditions dont l'étanchéité est toute relative, et dont les interactions sont à examiner au cas par cas. Afin de tenter de démêler en partie cet écheveau complexe, on peut identifier en première approximation quatre schémas généraux par rapport auxquels il est pertinent de situer la position d'Albert. Nous rappelons brièvement, pour chacun d'eux, la manière dont les doctrines et les textes ont été transmis au Moyen Âge latin, et comment ils ont pu filtrer dans les différentes divisions proposées par le maître colonais dans le *De universalibus*

I des *Premiers analytiques*, selon le « programme » énoncé au chapitre 32 du livre I des *Premiers analytiques*. On peut notamment songer aux remarques d'Aristote dans les *Seconds analytiques* sur la difficulté de l'analyse (*i. e.* l'obtention des prémisses pour une conclusion donnée) du fait de la possibilité d'obtenir une conclusion vraie à partir de prémisses fausses (78a7). Albert commente ce passage dans sa paraphrase en disant que l'analyse dialectique est beaucoup plus difficile que l'analyse en sciences démonstratives car celles-ci excluent les syllogismes où une conclusion vraie est obtenue à partir de prémisses fausses, ainsi que les prédications accidentelles (*Libri Posteriorum Analyticorum*, in *Opera omnia*, vol. II, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 80 B).

21. voir *infra* § 2.3.

22. Sur l'identification des *dignitates* et des *maximae propositiones* dans l'exégèse des *Seconds analyiques*, et la traduction de *axiomata* par *maximae propositiones*, voir A. Corbini, *La teoria della scientia nel XIII secolo*, Firenze, 2006, p. 68 *sq.*

23. voir *infra* § 4.6.

et dans ses autres commentaires logiques.

2.2. Le commentarisme grec

Dans la tradition des commentateurs grecs, le cœur de la logique est incarné par le syllogisme démonstratif, qui décrit la « méthode » par excellence, la démonstration. Elle est traitée dans les *Seconds analytiques*, les autres parties de la logique étant soit préparatoires (*Catégories*, *Peri hermeneias*, *Premiers analytiques*) soit adjuvantes à cette méthode (*Topiques*, *Réfutations sophistiques*). C'est ce qu'on trouve de manière paradigmatique chez Ammonius, par exemple, ou chez Élias, au service d'un *Organon* long.

Nous nous en tenons ici à une présentation très simplifiée, car la liste et les critères de classification des parties adjuvantes varient d'un commentateur à un autre et, parfois, d'un texte à un autre du même commentateur. Cette brève évocation ne prend notamment pas en compte l'adoption totale ou « partielle » (avec la *Rhétorique*, mais sans la *Poétique*) de l'*Organon* long chez les commentateurs de la fin de l'Antiquité, un phénomène étudié dans le détail par Deborah Black[24] et par Jean-Baptiste Gourinat dans le présent volume. Même en se limitant aux divisions de la logique qui portent l'*Organon* en six traités, il existe de nombreuses variations autour de ce thème. Ainsi Ammonius ne mentionne pas les *Topiques* dans la division de la logique contenue dans le prologue du commentaire aux *Catégories*[25], tandis qu'Alexandre parle d'un quatrième type de syllogisme[26], présent dans les classifications des *Réfutations sophistiques*, le syllogisme peïrastique, mais donne parfois une version de la division des syllogismes où le syllogisme sophistique n'est pas mentionné[27], suivant le texte d'Aristote lui-même au début des *Premiers analytiques* (24a21-b16).

Si les commentaires grecs n'ont dans l'ensemble pas eu de tradition directe au Moyen Âge latin avant les nouvelles traductions de Guillaume de Moerbeke dans le dernier tiers du XIII^{e} siècle, les variations manifestées par les divers passages d'Aristote n'ont pas échappé aux lecteurs médiévaux de l'*Organon*, à commencer par Albert. La variabilité qu'on trouve sous la plume d'Albert a

24. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden/New York/København/Köln, 1990, p. 17-51.
25. Ammonius, *In Aristotelis Categorias Commentarius*, CAG IV/4, éd. A. Busse, Berlin, 1895, p. 5, 10-24 ; traduction française Y. Pelletier, *Les Attributions*, Paris, Montréal, 1983, p. 75.
26. Plus exactement, il parle de « méthode peïrastique » dans le commentaire aux *Premiers analytiques* (*In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, CAG II/1, éd. M. Wallies, Berlin, 1883, p. 1, 3) et de « syllogisme peïrastique » dans le commentaire aux *Topiques* (I*n Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, CAG II/2, éd. M. Wallies, Berlin, 1891, p. 22, 10-14).
27. *In Anal Pr.*, p. 27, 27-28, 2.

donc d'illustres précédents. Les commentateurs grecs ont en outre bénéficié d'une tradition indirecte via Boèce, mais surtout d'une transmission par l'intermédiaire d'« *Alexandre* », dont l'influence, dans la seconde moitié XII^e^ siècle, se lit en particulier dans les commentaires aux *analytiques* et aux *Réfutations sophistiques* étudiés et édités par S. Ebbesen, puis dans toute la tradition latine[28].

La tradition d' « Alexandre » transmet en particulier l'idée de classer les syllogismes déficients selon qu'ils pèchent par la forme ou par la matière[29], et d'utiliser le couple forme-matière pour décrire la manière dont les différents syllogismes — dialectiques, sophistiques et scientifiques — se distinguent par leur matière respective. Cette idée trouve son origine dans l'exégèse d'Alexandre d'Aphrodise, qui affirme notamment, dans son commentaire aux *Premiers analytiques*, que les figures du syllogisme sont comme des « matrices communes » : « en faisant entrer de la matière en elles, il est possible de donner la même forme à des matières différentes »[30]. Elle s'inspire elle-même d'Aristote, qui distingue le syllogisme dialectique et le syllogisme démonstratif par la nature des prémisses dans les *Premiers analytiques*, prémisses qu'Alexandre désigne précisément comme la

28. Ces gloses sont aujourd'hui perdues, mais Sten Ebbesen en a retracé les témoignages (pour les gloses sur les *Réfutations Sophistiques*) dans différents ouvrages de la fin du XII^e^ siècle et du XIII^e^ siècle, dans les tomes II et III de son étude sur la tradition des *Réfutations sophistiques* (*Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi* : *a Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, Leiden, 1981, vol. II, p. 233-530, en particulier p. 346-347 et vol. III, p. 4-7), puis dans d'autres publications, qui concernent également les *Analytiques*, notamment dans les *CIMAGL* 1976, 1979, et 1990. La transmission indirecte du commentaire de Philopon sur les *Premiers analytiques*, via la « glose florentine », a été étudiée avec l'édition partielle du commentaire de l'Anonymus Aurelianensis III (« Analysing Syllogisms or Anonymus Aurelianensis III — the (presumbably) Earliest Extant Latin Commentary on the Prior Analytics and its Greek Model », *CIMAGL*, 37, 1981, p. 1-20, version actualisée dans *Greek-Latin Philosophical Interaction*, vol . 1, Aldershot/Burlington, p. 171-186 ; Christina Thomsen Thörnqvist prépare une édition critique de la totalité de la partie conservée du commentaire. Pour un état de la question et une liste complète des publications sur ce thème, nous renvoyons à la version actualisée de l'article de Sten Ebbesen : « Fragments of 'Alexander"s commentaries on *Analytica posteriora* and *Sophistici elenchi* » (*CIMAGL* 60, 1990, p. 113-120), parue en 2008 dans S. Ebbesen, *Greek-Latin Philosophical Interaction*, vol . 1, Aldershot/Burlington, p. 187-202.

29. Voir Alexandre d'Aphrodise, *In Top*., p. 20-21, Philopon, *In Anal po*, CAG XIII/3, éd. M. Wallies, Berlin, 1909, p. 151-154 et d'autres sources mentionnées par Sten Ebbesen, *Commentators and commentaries* I, p. 95-99 (« material and formal defect »). Pour « Alexandre » voir *Commentators and commentaries* II, « Alexander Fragmenta » sur le prologue et la première phrase des *Réfutations sophistiques*, p. 337-347. Sten Ebbesen a souligné ce point très important pour la tradition médiévale en conclusion de son chapitre sur « Alexandre » et Jacques de Venise, *Commentators and Commentaries* I, p. 288.

30. *In Anal Pr.*, p. 6, 16-21.

« matière » du syllogisme dans son commentaire aux *Topiques*[31]. Ce dispositif est originellement mis au service d'un *Organon* standard en six traités, puis il a été étendu dans la tradition alexandrine tardive à un *Organon* long, pour se développer de manière systématique dans le monde arabe[32].

Cette division de la logique fondée sur le couple matière / forme considère le syllogisme comme un composé de forme et de matière. Très commune chez les commentateurs grecs, et promise à un succès incontesté à l'époque d'Albert le Grand, ce modèle n'est pas transmis en tant que tel par Boèce. Sa transmission peut donc être considérée comme une spécificité de la voie « alexandrine » dans l'histoire de la réception du commentarisme grec au Moyen Âge latin[33]. Ce modèle, présent dans la littérature didascalique, par exemple dans *Le quide de l'étudiant*[34] de la faculté des Arts de Paris, domine dans les commentaires logiques de la première moitié du XIII^{e} siècle, comme, par exemple, chez Robert Kilwardby, dans le prologue de son commentaire aux *Premiers analytiques*[35], ou encore dans les commentaires aux *Topiques* édités partiellement par N. J. Green-Pedersen, qui datent des années 1230 et 1240[36].

Si Albert hérite bien de ce modèle alexandrin[37] dans nombre de ses paraphrases logiques, il l'utilise rarement de manière simple et univoque. Il ne valide en particulier jamais complètement l'idée que les différents types de syllogismes seraient simplement des « variations matérielles » de la forme syllogistique. Le modèle alexandrin est, en revanche, complètement ignoré dans le *De universalibus*, même si le vocabulaire de la matière et de la forme est assez présent, dans divers usages. Le couple matière/forme ne sert pas à diviser l'ensemble de logique, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'*Organon* standard (de la quatrième division), ou de l'*Organon* long (de la première division) : il est au contraire exclusivement réservé à la description des

31. *In Top.*, p. 2, 15-26.

32. Voir *infra* § 2.4.

33. Bien qu'Albert semble avoir eu un accès seulement indirect à ces textes, par exemple à l'*Anonymus Aurelianensis* II selon Sten Ebbesen S. Ebbesen, « Albert (the Great ?)'s … », 1981, p. 93, note 17.

34. Voir C. Marmo, « Suspicio… », p. 156.

35. Éditié sous le nom de Gilles de Rome : *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499 (téléchargeable sur le site de la BnF sur Gallica). Paul Thom prépare une édition critique de ce texte, et nous le remercions de nous avoir permis l'accès aux premières pages de son édition provisoire, en particulier le prologue.

36. « Discussions about the Status of the Loci Dialectici in Works from the Middle of the 13th Century », *CIMAGL* 20, 1976, p. 38-78.

37. Nous visons par la notion de « modèle alexandrin » directement l'héritage de l' « Alexandre » latin, et, indirectement, les commentateurs grecs alexandrins dont celui-ci s'inspire, c'est-à-dire essentiellement Philopon, sans exclure abssolument une référence au « père fondateur » de l'introduction du couple matière-forme en logique, Alexandre d'Aphrodise.

relations entre *Premiers* et *Seconds analytiques* dans la quatrième division du *De universalibus* d'Albert. Cet usage très restreint du couple matière-forme est largement emprunté à la division de la logique proposée par Boèce dans son commentaire aux *Topiques* de Cicéron.

2.3. Boèce

Boèce revient à plusieurs reprises sur la question de la division de la logique. Il écrit dans son premier commentaire à l'*Isagogè* que les *Premiers analytiques* donnent la théorie générale du syllogisme, comme « genre » (« syllogismus genus est apodicti et dialectici syllogismi »[38]), ce qui sous-entend que le syllogisme dialectique et le syllogisme démonstratif en seraient les « espèces », placées sur un plan d'égalité[39], même si Boèce conserve l'ordre traditionnel qui place les *Seconds analytiques* juste après les *Premiers analytiques*.

L'idée que ces syllogismes forment les « espèces » du syllogisme peut s'appuyer sur Aristote lui-même dans les *Topiques*, du moins tel que le comprend et le traduit Boèce, déterminant ainsi la tradition médio-latine sur le sujet. Après avoir décrit quatre types d'arguments (syllogismes démonstratifs, dialectiques, éristiques et paralogismes), l'Aristote latin conclut :

> Les espèces (*eidè/species*) des syllogismes, pour rassembler à grand trait (*tupoi/figuraliter*) [le propos], sont celles dont nous avons parlé[40].

On trouve dans ce texte de Boèce deux idées très importantes pour éclairer la position d'Albert : le syllogisme dialectique et le syllogisme démonstratif, comme « espèces » d'un genre commun ne peuvent pas être considérés simplement comme des « variations matérielles » d'une même forme syllogistique — mais nous allons voir qu'ils ne peuvent pas non plus être véritablement les espèces d'un genre commun pour Albert. Un autre point important est à souligner : la marginalisation des *Réfutations sophistiques*, que reflète leur absence au début des *Premiers analytiques* chez Aristote.

Un autre élément notable chez Boèce est l'accent mis sur la distinction entre découverte et jugement pour la définition même de la logique, dans son second commentaire à l'*Isagogè*. Jugement et découverte forment la fin de la

38. Boethius. *In Isagogen Porphyrii commenta editio prima* (*CSEL*, XLVIII), éd. G. Schepps, rev. S. Brandt, Leipzig, 1906, p. 14, 6.

39. Notons que syllogisme sophistique est absent dans le commentaire de Boèce à l'*Isagogè*.

40. « Species igitur syllogismorum, ut figuraliter sit complecti, sint quae dictae sunt », *Topica*, *Aristoteles Latinus* (A.L.) I, 1-3, éd. L. Minio-Paluello, Bruxelles / Paris, 1969, p. 6, 24-25. Sur l'interprétation forte et très personnelle qu'Albert fait de ce « figuraliter », voir *infra* § 4.6.

logique. Même s'il identifie topique et *inventio*, à la suite de Cicéron, Boèce ne développe pas de division de la logique dans ce même texte, de sorte qu'on ne sait pas comment cette division s'articule avec la division aristotélicienne mentionnée dans le premier commentaire.

Le philosophe latin consacre en revanche dans le deuxième livre de son *In Ciceronis Topica* un long développement à la division de la logique. Il discute successivement plusieurs modèles.

Boèce propose d'abord une division tripartite, qu'il dit trouver chez Aristote, et qui sera omniprésente chez Robert Kilwardby et Albert le Grand dans ses paraphrases logiques (en dehors du *De universalibus*). Il s'agit de la triade définition, division et déduction (*collectio*) dont on peut voir en réalité les fondements dans l'introduction de l'*Isagogè* de Porphyre, comme l'a rappelé Stefania Bonfiglioli dans le présent volume. La *collectio* est divisée à son tour en démonstration, dialectique et sophistique[41].

Une autre division bipartite se fait entre *inventio* et *iudicium*, conformément à l'héritage cicéronien.

Boèce combine ensuite ces deux premières divisions, proposant un modèle où l'*inventio* sert de matière aux trois parties de la logique. Elle sert de matière à la définition et à la division, puis ce « composé » sert à son tour de matière à la démonstration, la dialectique et la sophistique, autant de formes surimposées à cette matière, ce qui donne le jugement[42]. On voit ainsi dans la méthode de division de Boèce un usage de « forme » et de « matière » complètement différent de celui qu'on observe dans la tradition des commentateurs grecs, et presque, pourrait-on dire, à front renversé — même si le modèle alexandrin n'est pas totalement ignoré par Boèce[43]. La division

41. *In Ciceronis Topica*, *Patrologie Latine* (PL) 64, coll. 1045B-1046A ; trad. anglaise E. Stump, *Boethius's "In Ciceronis Topica"*, Ithaca/London, 1988, p. 25-26.

42. *In Ciceronis Topica*, PL 64, coll. 1045D-1046A ; trad. anglaise E. Stump, *Boethius's "In Ciceronis Topica"*, p. 26 ; voir aussi *In Ciceronis Topica*, PL 64, col.1046BC ; trad. E. Stump p. 25-26

43. Un usage du couple matière/forme conforme à l'héritage alexandrin apparaît quand il s'agit d'évoquer la composition des argumentations *une fois produites* ; elle permet d'analyser la distinction entre les propositions, qui sont comme la matière du syllogisme, et la composition de l'argumentation, qui est comme sa forme : « Iudicium vero, in colligendi ratione proprias partes habet, nam omnis argumentatio, omnisque syllogismus propositionibus struitur, omnemque compositum duo in se quaedam retinet, quae speculanda esse videantur. Et quidem continet unum quae illa sint, *ex quibus* id quod compositum est intelligatur esse connexum, aliud vero quanam sit suarum partium *coniunctione* compositum : ut in pariete siquidem lapides ipsos quibus paries structus est inspicias, *quasi materiam* spectes ; si vero ordinem compositionemque iuncturae consideres, *tanquam de formae ratione* perpendas. Ita in argumentationibus quas propositionibus compaginari atque coniungi supra retulimus, gemina erit speculationis et iudicandi via. Una quae propositionum ipsarum naturam discernit ac iudicat utrum verae ac necessariae

des argumentations dialectiques, sophistiques et démonstratives correspond à différentes manières *de mettre en forme* une matière préalable, *et non à des matières différentes moulées dans une forme générale*. Cela montre qu'il existe au moins deux modèles alternatifs à l'utilisation du couple matière-forme en logique à l'époque d'Albert, un modèle alexandrino-arabe, et un modèle boécien. Cette donnée explique sans doute en partie la physionomie particulière que prend l'usage du couple matière-forme dans la division de la logique chez Albert.

Boèce donne à la suite sa propre vision de l'harmonisation des théories cicéronienne et aristotélicienne : il distingue découverte et jugement, appelle la première « topique » et fait correspondre au jugement l'analytique. L'explication de l'enchaînement pur des propositions relève des *Premiers analytiques*, le jugement du contenu même de la découverte correspond aux *Seconds analytiques* (arguments nécessaires), et aux *Réfutations sophistiques* (arguments faux et trompeurs)[44].

Boèce se dispense lui-même de traiter du syllogisme dialectique, qui, de fait, est absent de la division, au prétexte que le sujet est évident : une fois qu'on connaît les arguments nécessaires et les arguments faux, on connaît les « vraisemblables », propres à la dialectique, puisqu'ils sont un intermédiaire entre les deux. Cet artifice lui évite de devoir placer les *Topiques* de nouveau dans le jugement, alors qu'il les avait déjà identifiées à l'*inventio*. Boèce est ici un commentateur des topiques cicéroniennes interprétées à l'aune de la conception thémistéenne des topiques. Elles sont ainsi irréductibles à un simple « syllogisme topique », forme dégradée de l'analytique en raison de la

sint, an verisimiles, an sophisticis applicentur, et haec *quasi materiae speculatio* est. Altera vero iudicii pars est quae inter se propositionum iuncturas compositionesque perpendit ; haec *quasi formam iudicat* argumentorum », *In Ciceronis Topica*, PL 64, coll.1046D-1047A ; trad. E. Stump, p. 27.

44. Nous rappelons le texte de Boèce, étudié en détail par Fiorella Magnano dans le présent volume : « Quae cum ita sint, hoc modo fit in continuum ducta partitio, ut ratio diligens disserendi, unam habeat inveniendi partem, alteram vero iudicandi. Tum de ipsa inventione, tum de inventionis collocatione, quae forma est argumentationis. Atque ea quidem pars quae de inventione docet, quaedam inventionibus instrumenta suppeditat, et vocatur topice : cur autem hoc nomine nuncupata sit, posterius dicam. *Illa vero pars quae in indicando posita est, quasdam discernendi regulas subministrat, et vocatur analytice* ; et si *de propositionum iunctura* consideret, analytice prior ; sin vero *de ipsis inventionibus* tractet, ea quidem pars ubi de discernendis necessariis argumentis dicitur, analytice posterior nuncupatur ; ea vero quae de falsis atque cavillatoriis, id est de sophisticis, elenchi. *De verisimilium vero argumentationum iudicio nihil videtur esse tractatum*, idcirco quoniam plana, est atque expedita ratio iudicandi de medietate, cum quid extrema cognoverit. Si enim quis dijudicare necessaria sciat, idemque falsorum argumentorum possit habere iudicium, verisimilia, quae in medio collocata sunt, discernere non laborat », *In Ciceronis Topica*, PL 64, col.1047AB ; trad. E. Stump, p. 28.

nature épistémique inférieure des prémisses. Ailleurs, dans le *De differentiis topicis*, où la discussion est libérée de la difficile question de la coïncidence entre la division des traités de l'*Organon* et celle de la logique, Boèce offre un traitement très clair de cette question : il dissocie nettement la topique, qui fournit les prémisses de tous les arguments, et la dialectique, qui n'est qu'un des quatre arts logiques avec la rhétorique, la sophistique et la démonstration du philosophe, où l'enseignement du *De differentiis topicis* sur les topiques est employé[45].

On ne trouve donc pas de dédoublement explicite du contenu des *Topiques* d'Aristote, à l'instar de ce qu'on observe dans la tradition arabe, mais *une nette distinction entre topique et argument dialectique*. Dans l'*In Ciceronis Topica*, l'*inventio* est identifiée aux *Topiques*, qui ne peuvent plus, de ce fait, appartenir au *iudicium*-analytique, et faire partie des syllogismes en lesquels l'analytique se divise. Le « syllogisme dialectique » est donc escamoté, une situation que l'on retrouve, radicalisée, dans la paraphrase d'Albert à l'*Isagogè*, puisque le « syllogisme dialectique » est complètement absent. On observe dans l'ensemble de grandes similitudes entre la quatrième division d'Albert dans le *De universalibus* et la division de Boèce, comme nous le verrons en détail plus loin.

2.4. Le modèle alexandrino-arabe

Le troisième modèle correspond à l'*Organon* long, tel qu'on le trouve dans la tradition arabe. La césure principale se situe après les *Premiers analytiques*, puis prennent place les cinq types de syllogismes : topique, démonstratif, sophistique, rhétorique, et poétique. Dans la version arabe de l'*Organon* long, les notions de « forme » et de « matière » sont systématiquement utilisées pour expliquer la manière dont la forme syllogistique décrite dans les *Premiers analytiques* se diversifie en fonction des différentes matières ajoutées, les prémisses étant précisément identifiées à la « matière » du syllogisme, conformément à la tradition alexandrine qui l'inspire.

L'utilisation du couple matière-forme au service de l'*Organon* long, l'interprétation à la fois modale (en termes de modalités matérielles, depuis la nécessité des propositions démonstratives jusqu'à l'impossibilité manifeste des propositions poétiques) et aléthique (en termes de degrés de vérité et de fausseté, depuis la vérité absolue de propositions scientifiques jusqu'aux faussetés manifestes de la poétique), l'indexation de chaque type de prémisses sur une faculté psychique (depuis l'intellection, mobilisée dans

45. Voir *De Differentiis topicis*, PL 64, éd. J.-P. Migne, Paris, 1847, 1181C-1182D, trad. E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, Ithaca/London, 1978, p. 41-42,

la démonstration jusqu'à l'imagination dans le syllogisme poétique), tout cela était déjà présent dans certaines divisions tardo-antiques grecques de l'*Organon*, bien que le schéma soit représenté dans son intégralité uniquement chez l'anonyme de Heiberg[46]. Mais ce modèle, systématisé dans la logique arabe, a été ensuite réformé par Avicenne, comme l'a montré Deborah Black.

Rompant avec le dispositif précédent, le philosophe persan a tenté de donner une version cohérente et complète sur le plan philosophique de l'*Organon* long en repoussant le critère aléthico-modal de classification, qui identifiait les « matières des syllogismes » aux « matières des propositions » (c'est-à-dire le statut modal des choses : nécessaire, contingent et impossible[47]), pour faire des propositions elles-mêmes les matières des syllogismes. Celles-ci sont distinguées selon un critère épistémique, c'est-à-dire en fonction des degrés d'assentiment qu'elles peuvent susciter (de la certitude de la démonstration à l'appréciation de la poétique). Ces divers états cognitifs sont associés aux différentes facultés psychiques[48].

46. Philopon défend ce dispositif mais seulement au service d'un *Organon* standard (*In Aristotelis Analyticorum priorum*, CAG XIII/2, éd. M. Wallies, Berlin, 1905, p. 4, 21-5, 2) ; Voir le diagramme de Sten Ebbesen, *Commentators and Commentaries* I, p. 91 ; Elias le mentionne au service d'un *Organon* long, mais demeure fidèle à la division tripartite des syllogismes (*In Cat*., CAG XVIII/1, éd. A. Busse, Berlin, 1900, p. 116, 29-117, 9 ; *Anal Pr*., fragments dans L. G. Westerink, « Elias on the Prior analytics », *Mnemosyne*, ser. IV, 14, 1961, (p. 126-139), p. 139, 5-31). Il distingue surtout les cinq syllogismes selon leur « forme » (*eidè*) et non selon leur matière. Quant à la scholie anonyme éditée par Ch. A. Brandis, (*Aristoteles Opera*, vol. 4, *Scholia in Aristotelem*, Berlin, 1836, 140a22-26), elle ne comporte que quatre types de syllogismes, la rhétorique étant absente (voir D. L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric…*, p. 44, S. Ebbesen *Commentators and commentaries* I, p. 103). Seul l'anonyme de Heiberg contient bien un schéma complet de division de l'*Organon* long selon les différentes matières des propositions, *i.e.* leur statut modal et aléthique respectif, associées à des degrés d'assentiments et à différentes facultés psychiques, voir *Anonymi Logica et Quadrivium*, éd. J.-L. Heiberg, København, 1929, réimpirmé en partie dans S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries* III, p. 88-101, voir en particulier § 64, *Commentators and Commentaries* III, p. 98-99, commenté dans S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries* I, p. 102 *sqq*.

47. Ce sens technique de « matière », comme « matières des propositions » est celui dont témoigne Ammonius dans son commentaire au *Peri hermeneias*. *In Int*., CAG IV/5, éd. A. Busse, Berlin, 1897, p. 88, 17-20 (traduction française dans A. Benmakhlouf et S. Diebler, Averroès, *Commentaire moyen sur le De Interpratatione*, Paris, 2000, p. 99, note 1). Sur ce thème voir J. Barnes, « Logical form and Logical Matter », in A. Antonina éd., *Logica mente e persona*, Firenze, 1990, (p. 7-119), p. 44 et *sqq*. et K. Flannery, *A Way into the Logic of Alexander of Aphrodise*s, Leiden, 1990, p. 109-145. Les matières des propositions ont ensuite été introduites systématiquement dans la tradition médiévale arabe et latine en amont de la description du « carré des opposés », de sorte que les relations entre contraires, contradictoires et sub-contraires ne sont pas les mêmes au regard de la division du vrai et du faux dans toutes les matières : les contraires sont, par exemple, contradictoires en matières nécessaire et impossible, mais non en matière contingente.

48. Voir D. L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric…*, en particulier p. 84 *sqq*.

L'*Organon* long de la tradition arabe est transmis de manière très générale et schématique par le *De scientiis* d'Alfarabi. Il fait l'objet d'un exposé assez complexe dans *De divisione philosophiae* de Gundissalinus, sur lequel nous revenons plus loin. Comme l'a souligné Deborah Black, le thème des degrés d'assentiments liés à une plus ou moins grande inclinaison en faveur de l'une ou l'autre des propositions contradictoirement opposées dans un problème (*quaesitum*) est documenté par l'œuvre d'Alfarabi consacrée à la rhétorique, qui a connu une tradition latine[49]. Le modèle proprement avicennien de l'*Organon* long, avec cette interprétation particulière de la matière des syllogisme, distinguée de la matière des propositions, n'est pas transmis de manière « pure » dans le domaine médiéval latin à travers la *Logica* d'Alghazali, traduction latine de la version arabe qu' Alghazali avait donné du *Danesh* en persan d'Avicenne. Le couple matière-forme sert à exprimer chez Alghazali, comme chez Avicenne, les différents degrés dans la valeur épistémique des états cognitifs qui résultent de l'argumentation. Mais les efforts pédagogiques déployés par Alghazali pour faire comprendre cette doctrine ont principalement pour effet de la rendre illisible. Le compilateur revient en effet sur l'innovation principale d'Avicenne, en faisant de nouveau de ces différentes matières *les matières des propositions elles-mêmes, sur un plan ontologique et aléthique*[50]. Il recycle et développe une comparaison qui avait déjà été proposée par Aristote au début des *Réfutations sophistiques*, bien qu'il en change complètement le sens[51]. La matière des syllogismes est ainsi comparée au matériau du joaillier — une idée qu'on ne trouvait pas dans le modèle d'Alghazali, le *Danesh* — : de l'or pur (syllogisme scientifique) au toc qui ne peut même pas passer pour du vrai (syllogisme poétique)[52]. Les propositions sont de nouveau classées en fonction de leur degré de vérité, une doctrine pourtant sévèrement critiquée par Avicenne[53].

De fait, cette version « brouillée » de la théorie avicennienne de l'*Organon* long n'est pas adoptée en tant que telle chez Albert, ni chez Thomas à sa suite. On observe un traitement dissocié de la question de l'*Organon* long et de

49. « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric… », p. 247, note 38.

50. Un point qui déjà été noté par Deborah Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric…* p. 101, note 147.

51. *Réfutations sophistiques*, 164b19-30. Il ne s'agit pas du tout pour Aristote de parler d'un objet artisanal réalisé dans plusieurs matières, pour montrer que la forme syllogistique est inchangée dans différentes matières (prémisses), mais au contraire de citer l'exemple du métal jaune qui semble être de l'or, ou de l'étain qui passe pour de l'argent auprès de ceux qui sont novices, en faveur de l'idée que certains arguments, qui ressemblent à des syllogismes (de loin, pour celui qui n'est pas expert), n'en sont pas en réalité.

52. Alghazali. *Logyca*, éd. Ch. Lohr, « Logica Algazelis. Introduction and Critical Text », *Traditio*, 21, 1965, (p. 223-290), p. 273.

53. Voir D. L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric…*, p. 86.

celui de la division de la logique à partir du couple matière/forme. L'*Organon* long latin introduit par Albert dans son *De universalibus* ne mobilise pas le couple matière / forme, pas davantage qu'il ne reconnaît l'existence de cinq arts syllogistiques, car les raisonnements rhétoriques et poétiques ne sont pas de forme syllogistique. Albert n'identifie jamais systématiquement la matière des syllogismes (les propositions) et les « matières des propositions » (les états modaux des choses), en particulier il ne glose jamais le caractère « probable » (*i. e.* généralement admis), des prémisses dialectiques par la notion de contingence[54], contrairement à certains maîtres[55]. D'autres éléments expliquent sans doute les traits de l'*Organon* long tel qu'adopté par les maîtres latins médiévaux.

2.5. Les versions latines de l'*Organon* long

La présence de la rhétorique et de la poétique dans la division de la logique en contexte médiéval latin relève d'une situation textuelle et doctrinale assez complexe, dont on voit les effets dans les divisions compliquées de Gundissalinus et d'Albert le Grand.

Comme le montre de Jean-Baptiste Gourinat dans le présent volume, l'*Organon* « semi-long » (avec la *Rhétorique*) a une tradition stoïcienne, où rhétorique et dialectique forment les deux parties de la logique. Cette tradition a exercé une influence importante dans les débats au sein même de la tradition aristotélicienne, y compris dans ses lointaines branches romaines. Étant donné les forts liens entre grammaire et poétique dans l'histoire de la constitution de ces « disciplines », et l'intégration de la « grammaire » à la dialectique stoïcienne, il ne faut en outre pas négliger l'idée que le stoïcisme ancien a sa part dans la formulation d'une version latine de l'*Organon* long, telle qu'on la voit apparaître chez Martianus Capella, incluant la poétique. Jean-Baptiste Gourinat a soulevé ce point, important dans le cadre d'une réflexion sur la logique ancienne, mais encore davantage dans une perspective médiévale. L'influence reconnue du *Peri hermeneias* d'Apulée sur le rhéteur latin pourrait aller dans ce sens. Cette tradition latine de l'*Organon* long se voit reflétée dans l'apparition d'un « *trivium* quadripartite » (grammaire, rhétorique, dialectique, poétique) chez Dominicus Gundissalinus, étudiée

54. Ainsi, *pace* Sten Ebbesen (« Albert (the Great ?) … », 1981, p. 99), Albert ne transmet pas à proprement parler au monde latin le modèle grec tardo-antique de l'*Organon* long fondé sur un parallélisme entre facultés, degrés d'assentiments, degrés de vérité et de « réalité ».

55. Voir, par exemple, le guide de l'étudiant de la Faculté des Arts de Paris, pour ne citer qu'un exemple : le syllogisme dialectique est associé à la matière contingente, c'est-à-dire à ce qui correspond dans la tradition à la « matière des propositions », voir C. Marmo, « Suspicio », p. 156.

par Jean-Marc Mandosio dans le présent volume, et adopté par Albert dans nombre de ses écrits.

La version latine de l'*Organon* long a ceci de particulier qu'elle est associée à un exposé structuré par la description des arts libéraux, *de sorte que la rhétorique apparaît deux fois chez Martianus Capella* : en tant que sous-espèce de la dialectique, le troisième art du *trivium*, et en tant que deuxième art du *trivium*, aux côtés de la dialectique. La même situation se retrouve, de manière exacerbée, chez Gundissalinus[56], puisque pour celui-ci la poétique est le quatrième art du langage au sein du *trivium* : le *De divisione* examine successivement la grammaire (p. 43), la poétique (p. 53), la rhétorique (p. 63) et la logique (*i. e.* la « dialectique », p. 69), puis, au sein de la logique cite la rhétorique et la poétique parmi les huit parties de la logique (p. 71). C'est la « multi-location » de la rhétorique et de la poétique soulignée par Jean-Marc Mandosio.

Le modèle de division et de définition de la logique fourni par Gundissalinus est à la fois très riche et peu intégré. Gundissalinus cite l'*inventio* et le *iudicium* dès les premières lignes de son chapitre à titre de parties intégrales de la logique (p. 69)[57], il rappelle que la logique est partie et instrument de la philosophie selon la manière dont cette dernière est définie (p. 69-70), il donne comme « matière » (*i. e.* comme sujet) à la logique les intentions secondes (p. 70), décrit les huit parties de la logique en faisant de la démonstration le cœur de la logique à partir de laquelle sont décrites les trois parties préparatoires et les quatre parties adjuvantes et exercitatives ou défensives (p. 72). Cette description mélange de manière non systématique tous les types de critères que nous avons observés dans les traditions logiques grecque et arabe, c'est-à-dire les facultés psychiques, les degrés de vérité et de fausseté, les modalités matérielles et la valeur épistémique (*certitudo* opposée à *fides* et *opinio*) : pour la démonstration, les critères sont, à propos des prémisses, l'impossibilité du contraire, la certitude de la vérité et l'absence d'erreur (p. 73) ; pour la topique la croyance (*fides*) comportant un doute (*dubie*) par des raisons probables (*probabilis*) à propos du vrai et du vérissemblable ; pour

56. Nous citons le texte dans l'édition de L. Baur (*De divisione philosophiæ*, éd. L. Baur, Münster, 1903) dans la mesure où la publication récente d'A. Fidora et de D. Werner (*De divisione philosophiæ / Über die Einleitung der Philosophie*, éd. et trad. A. Fidora et D. Werner, Freiburg im Breisgau, 2007) a pris l'édition de L. Baur comme texte de base (voir « introduction », p. 50) avec quelques corrections à partir des manuscrits. On en dénombre très peu dans la partie sur la logique, et elles n'importent pas dans la présente étude, où le texte n'est pas discuté en détail.

57. Il affirmera plus loin celles-ci représentent la fonction (*officium*) de la logique en tant que science théorique, tandis que définition, division et le raisonnement (*ratiocinatio*) forment les fonctions de la logique en tant que science pratique (p. 75).

la sophistique la dissimulation et l'apparence en vue de faire admettre ce qui est faux, mais se fait passer pour vrai (et inversement) — la sophistique étant une science de la duperie (*deceptrix*, p. 73) ; pour la rhétorique la croyance en des raisons persuasives qui génèrent une conviction proche de la certitude (p. 74) ; pour la poétique l'imagination de ce qui se fait passer pour beau ou odieux afin de susciter l'attraction ou la répulsion (p. 74), alors même que nous sommes certains que ce n'est pas vrai.

C'est seulement au terme de cette description que les cinq arts sont décrits comme des espèces de syllogismes, des arts syllogistiques et des discours (p. 74).

Le développement de Gundissalinus consacré à la logique se termine par des considérations sur l'utilité de la logique et sur l'ordonnancement interne des divisions de la philosophie, qui s'écartent de l'*Organon* long : au sein d'une logique au sens large identifiée à un « *trivium* quadripartite » (grammaire, « logique », rhétorique et poétique), la logique au sens strict ne contient plus que trois arts du raisonnement. Conformément à l'enseignement de Boèce et des commentateurs grecs, mais en contradiction avec sa propre description des cinq parties de la logique donnée précédemment, le raisonnement ne comprend que trois types : démonstration, dialectique, sophistique (p. 76). Quant il en vient à l'artisan de l'art logique, Gundissalinus ne mentionne de nouveau que la démonstration, la topique et la sophistique (p. 77).

Le philosophe latin n'aura donc cité qu'une seule fois la division de la logique en cinq arts syllogistiques, et lorsqu'il l'a fait, il ne l'a pas articulée au couple matière-forme qui en instrumente toute la compréhension chez les auteurs dont le *Divisione philosophiae* s'inspire.

Beaucoup d'éléments contenus dans le *De divisione philosophiae* ont manifestement influencé Albert le Grand lorsqu'il a réfléchi sur la notion de « logique générale », qu'il s'agisse de l'adoption de l'*Organon* long inspiré d'un modèle arabe déjà largement remanié, et notamment privé du couple matière-forme, de l'adoption d'un « *trivium* quadripartite », ou encore de l'usage sous-jacent d'une distinction entre *logica docens* et *logica utens*. Ce modèle a également dû servir de repoussoir, car Albert a pris soin de ne jamais reproduire tel quel le schéma de division de Gundissalinus où rhétorique et poétique apparaissaient deux fois : la division de la « logique générale », lorsqu'elle est identifiée à un *trivium* quadripartite, ne contient pas l'*Organon* long quand la logique au sens strict (un des quatre arts du « *trivium* quadripartite ») est à son tour divisée.

3. Les divisions de la logique dans *De universalibus* et l'influence d'Albert sur Thomas d'Aquin

Albert est l'héritier dans le *De universalibus* de la forme particulière que la tradition des prologues à l'*Isagogè* comme introduction générale à la logique a prise chez Avicenne, dans la partie correspondante du *Shifa*, ainsi que dans la *Logica* d'Alghazali. Cette dernière dit explicitement qu'il convient de traiter d'abord (*praeponi*) ce qui est nécessaire à la compréhension de la logique, et à l'exposé de son utilité et de ses parties ; Albert en use de même dans le premier livre de sa paraphrase qu'il intitule : « Prolégomènes à la logique ». Les différents chapitres introductifs de la partie du *Shifa* consacrée à l'*Isagogè* traitent de l'intention de la logique, de son utilité, de la question de la partie de la philosophie à laquelle elle appartient, de son sujet, et des divisions de celui-ci. Suit chez Alghazali un traitement condensé de toute la logique avicennienne selon quatre grandes parties ou « *maniere* » (les sons vocaux, les concepts, les énoncés, et la preuve selon sa matière et sa forme). Albert y puisera des éléments nécessaires à son propre prologue là où la *Logyca* d'Avicenne est lacunaire[58]. Toute la division de la science logique dans le prologue d'Alghazali est fondée sur la partition fondamentale entre la connaissance du complexe et de l'incomplexe, qui est également structurante pour Albert. Mais d'autres sources et d'autres modèles, on l'a vu, ont été mobilisés.

En étudiant la paraphrase à l'*Isagogè*, nous pris au sérieux la position qu'Albert lui-même se donne au moment d'aborder une introduction générale à la logique. Il y propose en effet un tableau assez complet des sources disponibles à son époque, mais il entend aussi donner un guide de lecture et hiérarchiser les différents apports. Pour plus de clarté, nous proposons un schéma des quatre divisions de la logique d'Albert, ainsi que celui de Thomas dans son commentaire aux *Seconds analytiques* :

58. On note qu'Albert, qui n'est pourtant pas connu pour son avarice en matière doxographique, ne mentionne pas dans son *De universalibus* ni la division des arts logiques en fonction des matières des syllogismes, ni les douze types de propositions qui peuvent être les prémisses premières des syllogismes décrites dans la *Logica* d'Alghazali, alors qu'il en parle longuement dans sa paraphrase aux *Seconds analytiques*. Il y a là une énigme qui appelle de plus amples investigations, les remarques de Sten Ebbesen sur l'incompatibilité des propos d'Alghazali sur les *maximae propositiones* avec la tradition latine (voir *infra* note 88) ne semblant pas de nature à expliquer à elles seules pourquoi Albert aurait aurait réfréné ses tendances encyclopédiques habituelles s'il avait bien eu ce chapitre en main au moment de la rédaction de sa paraphrase à l'*Isagogè*.

- Division de la logique d'Albert (1) = l'*Organon* long « rallongé » : les six types de raisonnements de la « logique générale »

1. Rhétorique : raisonnement à partir de signes entraînant la présomption (*praesumptio*).
2. Poétique : raisonnement à partir de fictions entraînant plaisir ou répulsion.
3. Dialectique : raisonnement à partir de prémisses probables communément admises.
4. Démonstratif : raisonnement à partir des causes essentielles et propres.
5. Sophistique : raisonnement à partir de qui semble être, mais n'est pas.
6. Peïrastique (*temptativa*) : enseigne des stratagèmes pour mettre à l'épreuve le répondant.

> Dans la logique ou la [philosophie] rationnelle, la science se diversifie selon la variété des raisonnements (*ratiocinationes*). Si la raison (*ratio*) procède à partir de *signes* entraînant une *présomption* (*praesumptio*, éd : *persuasio*[59]), il s'agira d'une partie de la logique générale, qui s'appelle la rhétorique. Si elle procède à partir de *fictions* qui entraînent le *plaisir ou la répulsion*, il s'agira d'une autre partie de la logique, qui est appelée poésie ou poétique. Si elle procède à partir de [*prémisses*] *probables* (*probabilis*)[60] communes, admises par la majorité, il s'agira d'une autre

59. Nous donnons ici le texte de l'édition de Manuel Santos Noya, qui est en usage, mais nous avons repris l'édition critique des deux premier livre de la paraphrase d'Albert en préparant la traduction collective ; il y a des corrections importantes, dont Dominique Poirel donne la justification en introduction à notre volume à à paraître chez Vrin, dans la collection « Textes et Traditions ».

60. Nous conservons ici la traduction de « probabilis » par « probable », en dépit de son caractère à la fois peu explicite et trompeur. Ces prémisses « probables » sont les prémisses « endoxales » de la tradition grecque, qu'il faudrait traduire par « admises », voire « réputées ». De fait, Albert comprend dans le caractère « probable » des prémisses dialectiques un statut épistémique et dialogique : il s'agit de ce qui est généralement admis, y compris par le répondant, et peut donc servir de point de départ à la réfutation de l'opposant, afin d'amener le premier à admettre, à partir de ces prémisses admises, une conclusion en contradiction avec la proposition qu'il devait initialement défendre. Comme le rappelle Boèce dans le *De Differentiis Topicis*, rien n'empêche que les mêmes prémisses soient scientifiques et admises, même si le fait d'être « admis » n'est pas un critère scientifique. Albert ne rabat pas systématiquement le niveau épistémique et dialogique sur le plan modal (le contingent) ou aléthique (ce qui est à moitié vrai mais plus vrai que faux), comme on l'observe dans la tradition alexandrine tardive. Nous conservons la traduction de « probabiblis » par « probable » précisément parce que le sens de « admis » cesse d'être systématiquement et exclusivement mobilisé dans la période qui nous occupe, où le fait d'être « probable » devient précisément le contraire du fait d'être nécessaire (alors que rien n'empêche, comme nous venons de le rappeler, qu'une même prémisse puisse être admise et

partie, qui est appelée « dialectique » à proprement parler. Si elle procède à partir de *causes* essentielles et propres, il s'agira d'une autre partie, qui est appelée « démonstrative ». Si elle procède à partir *de ce qui semble être, mais qui n'est pas*, il s'agira d'une autre partie de la logique, qui est appelée « sophistique ». Si elle enseigne comment mettre en oeuvre des stratagèmes qui provoquent le répondant, il s'agira d'une autre partie de la logique générale, qui est appelée « [l'art de la] mise à l'épreuve » (*temptativa*). On peut facilement concevoir la même chose à propos de toute autre [partie][61].

- **Division de la logique d'Albert (2) : division de la logique en *inventio* (= topique) et *iudicium* (= analytique), parties de la sciences logique utiles et nécessaires à *toute la philosophie*.**

1. *Inventio* = topique : mise en rapport discursive du connu avec l'inconnu comme cause, principe, signe ou conjecture.

   Relations « topiques » (*habitudo localis*) par lesquelles l'intellection (*intellectus*), l'opinion (*opinio*), la croyance (*fides*), le jugement estimatif (*existimatio*) ou la conjecture (*suspicio*) d'une chose est localisée dans l'autre.

nécessaire). Le caractère non nécessaire de ce sur quoi porte le syllogisme dialectique domine dans de nombreux textes, caractère qui est lié tout à la fois au fait que la dialectique n'opère pas par des principes propres, contrairement à la démonstration, et au fait qu'elle porte sur des choses contingentes. Voir sur ce thème N. J. Green-Pedersen, « Discussions about the Status … ».

61. « In logicis sive rationalibus secundum variationem ratiocinationis variatur scientia. Si enim ratio procedat ex signis facientibus praesumptionem (ed. persuasionem), erit logicae generalis pars una, quae rhetorica vocatur. Si autem procedat ex fictis facientibus delectationem vel abominationem, erit pars alia logicae, quae vocatur poesis vel poetica. Si autem procedit ex probabilibus communibus, quae in pluribus inveniuntur, erit pars alia, quae proprie vocatur dialectica. Si autem procedat ex causis essentialibus et propriis, erit pars alia, quae vocatur demonstrativa. Si autem procedit ex his quae videntur et non sunt, erit pars alia logicae, quae vocatur sophistica. Si autem ex cautelis provocantibus respondentem doceat procedere, erit alia pars logicae generalis, quae vocatur temptativa. Et sic facile est de omnibus aliis intelligere », *Super Porphyrium de V universalibus*, in *Opera Omnia*, vol. 1/1, éd. M. Santos Noya, Münster, 2004, p. 4,19-32.

2. *Iudicium* = analytique : permet de savoir si ce qui est découvert est connu de manière correcte par ses principes, selon les principes de la conséquence syllogistique et les principes réels de ce qui est conclu.

Parce que la logique enseigne comment ce qui est inconnu devient connu, il est manifeste que rien ne peut devenir connu en aucune [sorte de] philosophie si ce n'est par le pouvoir [que procure] l'enseignement (*doctrina*) logique. Comme le dit Boèce dans les *Différences topiques*, la logique est la manière rationnelle de disserter (*disserrendi*), c'est-à-dire ce qui enseigne comment il convient de disserter à propos de toute chose. [Cet art] se divise en deux parties, la science de découvrir (*inventio*) que les Grecs ont appelé « topique », et la science du jugement (*iudicium*) que les Grecs ont appelé « analytique », mais que les Latins ont appelée « résolutive» (*resolutoria*). Or, il est évident que, sans disserter (*dissertio*) et questionner, on ne passe pas du connu à l'inconnu. Disserter n'est rien d'autre que questionner en discutant de quelle manière le connu peut être mis en rapport avec l'inconnu, et, de quelle manière il se rapporte à lui *comme cause ou principe, ou comme signe ou conjecture*, ou, au contraire, comment il l'exclut, sans quoi, on ne peut rien connaître en aucune science.
[…]
En outre, la science qui consiste à découvrir (*inveniendi*) un objet de connaissance quelconque le fait par les relations entre une [chose] et une autre, relations qu'on appelle « topiques », c'est-à-dire « locales », par lesquelles *l'intellection* (*intellectus*), *l'opinion* (*opinio*), *la croyance* (*fides*), *le jugement estimatif* (*existimatio*) *ou la conjecture* (*suspicio*) à l'égard de l'une est localisée dans l'autre, qui est déjà dans l'esprit de celui qui recherche. C'est pourquoi sans la logique qui enseigne [précisément] cela, on ne peut procéder ni dans la recherche ni dans la découverte [de quoi que ce soit], pas davantage qu'on ne peut, quand ce qui était recherché a été trouvé, savoir s'il a été trouvé ou non. Il est donc manifeste qu'en ceci également la logique est non seulement utile mais nécessaire à toute philosophie.
En outre, parce qu'elle est également une science du jugement (*iudicium*), par laquelle *on décide si ce qui est découvert est connu de manière correcte par ses principes*, la science logique est nécessaire à toute philosophie. La logique l'enseigne à deux niveaux : en enseignant comment *analyser le connu en ses principes*, c'est-à-dire les principes *de la conséquence,* lesquels sont dans les modes et les figures des conséquences syllogistiques ; et en analysant ce qui en découle en ses *principes réels*,

comme en des causes immédiates, essentielles, et convertibles avec ce qui est connu par la conclusion. Par ce jugement, tout ce qui est connu est comme mesuré par la balance de la raison, par laquelle la raison du sujet connaissant se donne à lui-même son assentiment. Puisque la logique est donc la seule à enseigner cela, elle n'est pas seulement une philosophie, mais elle est un poids sur la balance de la raison qui reconduit [au satut de] connaissable tout ce qu'on recherche en toutes [parties] de la philosophie[62].

- Division de la logique d'Albert (3) : la « logique générale » comme « science du langage » (rejetée par Albert) = le *trivium* en « *quadrivium* »

Logique générale :
- Grammaire
- Rhétorique
- Ce que certains appellent « logique », « dialectique »
- Poétique

62. « Summe autem necessaria et utilis est logicalis philosophia. Ex quo enim logica docet, qualiter ignotum fiat notum, patet quod in nulla philosophia aliquid notum fieri potest nisi per logicae doctrinae facultatem. Est enim, ut dicit Boethius in Topicis, ratio disserendi, hoc est docens, qualiter de quolibet disserendum est, quae in duas, ut dicit, distribuitur partes, scilicet scientiam inveniendi, quam topicam Graeci vocaverunt, et scientiam iudicandi, quam Graeci analyticam, Latini autem resolutoriam nuncupaverunt. Constat autem quod sine dissertione et inquisitione non venitur de noto ad ignotum. Quae dissertio non est nisi inquisitio discutiens, qualiter notum comparatur ad ignotum et qualiter se habet ad illud ut causa vel principium, vel signum vel coniectura ad illud, vel contrario modo ut repugnans ad ipsum ; sine qua in nulla scientia aliquid sciri potest. […] Adhuc autem per hoc quod inveniendi quodlibet scitum scientia est per habitudines unius ad alterum — quae topicae sive locales vocantur, quibus intellectus unius vel opinio vel fides vel existimatio vel suspicio locatur in alio, quod iam intus habetur in animo quaerentis — sine logica hoc docente nec ad inquirendum nec ad inveniendum aliquid procedi potest, nec etiam quando quaesitum invenitur, sciri potest, an inventum vel non inventum sit. Manifestum est igitur quod etiam quoad hoc logica non tantum utilis, sed etiam necessaria est ad omnem philosophiam. Adhuc autem etiam per hoc quod iudicandi scientia est — qua id quod inventum est, diiudicatur, an recte per sua principia scitum sit — necessaria ad omnem philosophiam est logicae scientia. Hoc autem docet logica dupliciter : resolvere docens scitum in principia, scilicet consequentiae, quae sunt in figuris et modis consequentiarum syllogisticarum, et resolvendo in principia realia eius, quod sequitur, sicut in causas immediatas et essentiales et convertibiles cum eo quod scitum est per conclusionem. Quo iudicio omne quod scitur, quasi ponderatur ad aequilibram rationis, qua assentit sibi ratio scientis. Cum ergo logica sola doceat hoc, non tantum philosophia est, sed pondus ad aequilibram rationis reducens omne quod in omnibus philosophiis quaeritur ad sciendum », *Super Porphyrium de V universalibus*, p. 5,4 - 6,16.

> On trouve cependant des gens pour interpréter « logique » comme « linguistique (*sermocinale*) » et pour dire que la *logique générale* est la même chose que la science du langage (*scientia sermocinalis*) dans laquelle seraient contenues la grammaire, la poétique, la rhétorique et ce qu'ils appellent la dialectique. Ils disent donc que le sujet de la logique générale est le langage en tant qu'il renvoie aux choses qui sont signifiées par lui. Avicenne s'en prend à cette opinion au début de sa *Logique* …
> […]
> Toutes les sciences du langage, c'est-à-dire la grammaire, la poétique, la rhétorique et **ce qu'on appelle la logique**, utilisent cependant le langage (*sermo*) […] Seul le logicien utilise l'expression en ce qu'elle est une partie de son outil, qui seul peut créer l'assentiment à propos de ce qui est inconnu, puisque la connaissance de celui-ci à partir du connu est assurée par l'enchaînement argumentatif. L'expression est donc utilisée non pour elle-même mais à cause d'autre chose[63].

- Division de la logique d'Albert (4) : la science du complexe [*logica docens*], un organon standard « rallongé »

1. *Inventio* (*Topiques*) : mise en relation de l'inconnu avec le connu

Principes formels du syllogisme (*Premiers analytiques*)

2. *Iudicium* (*Analytique*) : jugement de ce qui a été découvert ; certitude de la connaissance au travers des causes formelles et matérielles de l'inférence.

Principes matériels du syllogisme (*Seconds analytiques*)

- *Réfutations sophistiques*
- *Ars temptativa*

Comme **méthode** la logique est mise en œuvre (= *logica utens*) dans les différentes sciences, le sciences du langage (= grammaire, **rhétorique, poétique**, discours moraux), et sciences du réel.

63. « Sunt tamen qui logicum interpretantur idem quod sermocinale, dicentes logicam generalem idem esse quod sermocinalem scientiam, sub qua dicunt contineri grammaticam, poeticam, rhetoricam et eam quam vocant dialecticam. Et ideo dicunt logicae generalis subiectum esse sermonem, prout est designativus rerum, quae significantur per ipsum […] Quam opinionem impugnat Avicenna in principio Logicae suae […] Utuntur tamen sermone omnes sermocinales scientiae, grammatica scilicet, poetica, rhetorica et ea quae vocatur logica […] Solus autem logicus sermone utitur, prout est pars instrumenti illius, per quod solum fides fit de ignoto, cum notitia ipsius ex noto arguitur per complexionem argumenti. Propter alterum ergo sermone utitur, et non propter se ipsum », *Super Porphyrium de V universalibus*, p. 6 , 64-7, 66.

[Celui] qui *enseigne* à recevoir la science du complexe enseigne le syllogisme, qui est l'instrument propre de cette science, et aussi les autres espèces d'argumentations, les principes du syllogisme, ce qui s'y rapporte, ses principes [constituants], ses parties, et la matière dans laquelle la forme du syllogisme peut être placée[64], ainsi que la forme des autres argumentations qui imitent le syllogisme. Ce dont le logicien doit traiter se divise et se diversifie donc en fonction de ces [éléments] […]

Or la construction du syllogisme s'effectue de deux façons, comme nous l'avons déjà dit dans ce qui précède, à savoir en vue de découvrir (*inventio*) ou en vue de juger (*iudicium*). Mais *la découverte ne peut avoir lieu que par la mise en relation* (*habitudo*) *du connu à l'inconnu ; cette relation est topique*, et elle est enseignée dans la science des *Topiques*. Quant à la science du jugement, elle s'effectue par l'analyse (*resolutio*) de ce qui a été découvert, qui est ramené soit aux *principes formels*, soit aux *principes matériels* du syllogisme, qui sont les principes qui procurent une *connaissance certaine* de la chose, du fait qu'ils sont les causes de ce qui s'ensuit et qui en est inféré. On compte ainsi deux parties, celle dont traitent les *Premiers analytique*s, et celle dont traitent les *Seconds analytiques*, et il appartient au logicien d'en enseigner les principes et les règles. Mais afin d'éviter d'être trompé par les discours, on a découvert la science des *Réfutations sophistiques*. En outre, pour que les passions de celui qui cherche à acquérir la science ne fassent pas obstacle, on a inventé les stratagèmes de celui qui met à l'épreuve (*temptator*) et des stratagèmes pour parer sa mise à l'épreuve. C'est en tout cela que consiste *l'enseignement du logicien*, de sorte qu'on puisse acquérir la science de l'énoncé complexe, laquelle est recherchée par l'argumentation. Mais puisque le syllogisme, qui est [le résultat d'] une composition et qui est quelque chose de complexe, ne saurait être connu, à moins [de connaître] quels sont ses constituants, en quel nombre et de quelle sorte sont [ces constituants], et de quelle façon ils sont conjoints, le logicien doit traiter de l'énoncé, de ses parties, de ses qualités et de sa composition. Ce sont [tous ces éléments] qui parachèvent le travail de la logique […]

Mais la méthode [de la logique] varie en fonction de la matière dans laquelle elle est considérée, [c'est-à-dire] en fonction de la diversité des matières dans lesquelles on recherche la science.

En effet, parmi les <sciences> du langage, [cette méthode] se trouve différemment en matière *grammaticale* … Elle se trouve autrement en matière *poétique*… Elle se trouve autrement en matière *rhétorique* … Elle se trouve encore autrement en matière de louange et d'éthique…

Dans le cas des *sciences réelles*, [cette méthode] se trouve autrement dans

64. Il ne faut pas comprendre cette phrase comme introduisant une division des syllogismes selon leur matière : comme nous allons le voir, la seule « matière » dans laquelle le syllogisme est placée est la matière nécessaire des *Seconds analytiques*.

> les [sciences] probables, autrement dans celles qui sont nécessaires et constantes, et autrement dans les [sciences] conjecturales[65].

- La division de la logique de Thomas d'Aquin : un *Organon* long au sein d'une division de la logique entre *inventio* et *iudicium*.

Le texte de Thomas démontre une remarquable cohérence. Nous le rappelons donc dans son intégralité :

> Il faut observer que les actes de la raisons sont semblables, d'un certain point de vue, aux actes de la nature : c'est pourquoi l'art imite la nature

65. « Docens accipere scientiam complexi docet syllogismum, qui est illius scientiae proprium instrumentum, et docet alias species argumentationum et principia syllogismi et ea quae circumstant ipsum, et principia ipsius et partes et materiam, in qua potest poni forma syllogismi et aliarum argumentationum forma, quae syllogismum imitantur. Et ideo ea, de quibus habet tractare logicus, secundum ista dividuntur et multiplicantur […] Constructio autem syllogismi dupliciter fit, ut iam diximus in antehabitis, ad inveniendum scilicet et iudicandum. Inventio autem esse non potest nisi per habitudinem noti ad ignotum ; quae habitudo topica est et in Topicorum scientia docetur. Iudicandi autem scientia per resolutionem inventi est, quod resolvitur aut in formalia syllogismi principia vel materialia, quae sunt principia certificantia rem per hoc quod sunt causae eius, quod sequitur et illatum est. Et sic duae sunt partes, Priorum scilicet Analyticorum et Posteriorum Analyticorum. Et docere principia et regulas istorum logici est proprium. Ne autem deceptio fiat in his quae dicta sunt, inventa est scientia de Sophisticis elenchis. Adhuc autem, ne fiat impedimentum ex passione eius qui quaerit accipere scientiam, inventae sunt cautelae temptatoris et cautelae ad evitandum temptationem temptatoris. In quibus omnibus doctrina logici est, ut scientia complexae accipi possit enuntiationis, cuius scientia quaeritur per argumentationem. Quia vero syllogismus non scitur, cum sit compositio et complexum quid, nisi sciatur, ex quibus et quot et qualibus est et qualiter coniunctis, ideo habet agere logicus de enuntiatione et partibus et qualitatibus et compositione enuntiationis. Et in his perficitur opus logicum. […] Hic tamen modus secundum materiam, in qua ponitur, variatur secundum diversitatem materiae, in qua quaeritur scientia. Nam in sermocinalibus aliter est in grammaticis […] Aliter etiam est in poeticis […] Et aliter est in rhetoricis […] Aliter etiam est in laudabilibus et ethicis […] Et in realibus scientiis aliter est in probabilibus, et aliter in necessariis et stantibus, et aliter est in coniecturalibus », *Super Porphyrium de V universalibus*, p. 14, 47-15,71. Cette division, qui comprend, en sa totalité, la science de l'incomplexe et celle du complexe, a été annoncée précédemment dans une formulation qui, étonnamment, omet la topique : « Istae igitur sunt duae partes logicae : una quidem, ut dentur *principia* per quae sciatur *diffinitio rei et quiditas*, ita quod per principia illa doceatur, quae sit vera rei diffinitio et quae non, et quae videatur esse et non sit. Alia vero, ut doceantur *principia*, qualiter per argumentationem probetur enuntiationis veritas vel falsitas, et ut doceatur illius argumentationis *forma* quantum ad figuram et modum et coniugationem sive complexionem, et ut doceatur eiusdem argumentationis *materia*, et ut doceatur, quae videatur esse argumentatio et non sit, eo quod *apparentiam* aliquam quidem habet, sed veram existentiam non habet ; et ut doceantur *cautelae*, quibus opponens vel respondens per aliquam occasionem impediatur, vel promoveatur, a conatu veritatis vel ad hoc quod perspecte videat veritatem et non divertat ab ipsa », *Super Porphyrium de V universalibus*, p. 8, 39-52.

autant qu'il le peut.

Dans les actes de la nature on observe trois [types] différents. Dans certains de ses actes la nature agit par nécessité, de sorte qu'elle ne peut faillir ; dans d'autres la nature opère avec régularité (*ut frequentius*), bien qu'elle puisse faillir quelque fois à son propre acte, de sorte qu'il y a nécessairement en ce cas deux actes [à distinguer] : un qui se fait avec régularité, comme lorsque un animal complet est généré à partir d'une semence, un autre où la nature manque ce qui devrait lui convenir ; comme lorsque quelque monstre est généré à partir d'une semence à cause de la corruption d'un principe [de la génération].

On observe de même trois [types] d'actes de la raison : un certain procédé de la raison conduit à la nécessité, dans lequel il n'est pas possible de manquer la vérité, procédé de la raison par lequel est acquise la certitude de science ; un autre précédé de la raison conclu le vrai avec régularité, mais n'a cependant pas de nécessité ; un troisième procédé de la raison manque le vrai à cause d'un défaut dans quelque principe, qui aurait dû être suivi dans le raisonnement.

La partie de la logique qui s'occupe du premier procédé est appelée partie judicative, car le jugement s'accompagne de la certitude de la science. Puisqu'il ne peut y avoir un jugement certain des effets si ce n'est par la résolution [de ceux-ci] en leurs principes premiers, cette partie [de la logique] est appelée « analytique », c'est-à-dire « résolutoire ». La certitude du jugement obtenue par résolution provient d'une part de la forme du syllogisme seule, ce qui concerne le livre des *Premiers analytiques*, qui porte sur le syllogisme pur et simple (*simpliciter*), d'autre part, elle provient de celui-ci mais avec la matière, car les propositions sont par soi et nécessaires, ce qui concerne le livre des *Seconds analytiques*, qui porte sur le syllogisme démonstratif.

La partie de la logique qui s'occupe du deuxième procédé est appelée partie inventive [de la logique]. La découverte (*inventio*) ne se fait pas toujours avec certitude, raison pour laquelle il faut qu'il y ait un jugement de ce qui a été découvert pour en acquérir la certitude. De même que dans les choses naturelles qui se produisent avec régularité, une certaine gradation peut être observée, puisque plus la force de la nature est puissante, moins elle manque son effet, de même, dans le procédé de la nature qui ne fait pas complètement avec certitude, on observe une certaine gradation, selon qu'on accède plus ou moins à une certitude complète. Par un tel procédé, sans accéder à la science, on provoque cependant parfois la croyance et l'opinion, à cause du caractère probable (*probabiblis*) des propositions dont on part, du fait que la raison incline globalement en faveur d'une deux parties de la contradiction, en dépit d'une certaine inclinaison pour l'autre : celui-ci relève de la topique, c'est-à-dire de la dialectique. Le syllogisme dialectique part de ce qui est probable, et Aristote en traite dans le livre des *Topiques*. Parfois [ce

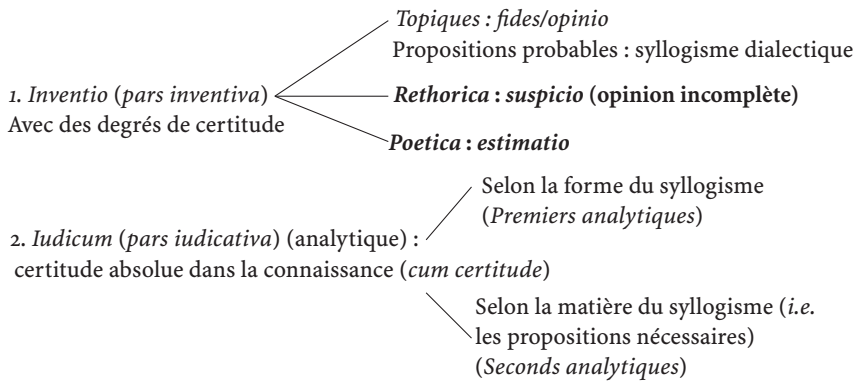
procédé] ne provoque pas complètement la croyance ou l'opinion mais seulement une certaine présomption, car on n'incline pas complètement en faveur d'une des deux parties de la contradiction, bien qu'on incline davantage d'un côté que de l'autre : celui-ci relève de la *Rhétorique*. Parfois il y a seulement un jugement estimatif en faveur d'une partie de la contradiction à cause d'une certaine représentation, à la manière dont on fait en sorte que l'homme répugne à un aliment dès lors qu'on représente cet aliment à la ressemblance de quelque chose de répugnant : celui-ci relève de la *Poétique*. Il appartient en effet au poète d'induire [l'auditeur] vers quelque chose d'estimable par quelque représentation favorable.

Tout cela relève de la philosophie rationnelle car il appartient à la raison de conduire vers quelque chose à partir d'autre chose.

La partie de la logique qui s'occupe du troisième procédé de la raison est celle qu'on appelle « [partie] sophistique », ce dont traite Aristote dans le livre des *Réfutations sophistiques*[66].

66. « Attendendum est autem quod actus rationis similes sunt, quantum ad aliquid, actibus naturae. Unde et ars imitatur naturam in quantum potest. In actibus autem nature inuenitur triplex diuersitas. In quibusdam enim natura ex necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu, unde in his necesse est esse duplicem actum : unum qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum, alium vero quando natura deficit ab eo quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicuius principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per huiusmodi rationis processum sciencie certitudo acquiritur ; est autem alius rationis processus in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens ; tercius vero rationis processus est in quo ratio a vero deficit propter alicuius principii defectum ; quod in ratiocinando erat obseruandum. Pars autem logicae quae primo deseruit processui pars iudicatiua dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine sciencie ; et, quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resoluendo in prima principia, ideo pars hec analetica vocatur, id est resolutoria. Certitudo autem iudicii quae per resolutionem habetur est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum analeticorum, qui est de syllogismo simpliciter, vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessarie, et ad hoc ordinatur liber Posteriorum analyticorum, qui est de syllogismo demonstratiuo. Secundo autem rationis processui deseruit alia pars logice quae dicitur inuentiua. Nam inuentio non semper cum certitudine est, unde de hiis que inuenta sunt iudicium requiritur ad hoc quod certitudo habeatur. Sicut autem in rebus naturalibus in hiis que ut in pluribus agunt, gradus quidam attenditur quia, quanto uirtus nature est fortior, tanto rarius deficit a suo effectu, ita et in processu rationis qui non est cum omnimoda certitudine, gradus aliquis invenitur, secundum quod magis et minus ad perfectam certitudinem acceditur — Per huiusmodi enim processum quandoque quidem, etsi non fiat sciencia, fit tamen fides vel opinio, propter probabilitatem propositionum ex quibus proceditur, quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius ; et ad hoc ordinatur topica sive dyalectica. Nam syllogismus dyalecticus ex probabilibus est, de quo agit Aristoteles in libro Topicorum. — Quandoque uero, non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quedam, quia non totaliter declinatur ad unam partem contradictionis, licet magis inclinetur in hanc quam in illam. Et ad hoc ordinatur

Thomas propose donc la division suivante[67] :


Topiques : fides/opinio
Propositions probables : syllogisme dialectique
1. *Inventio* (*pars inventiva*)
Avec des degrés de certitude
***Rethorica* : *suspicio* (opinion incomplète)**
Poetica* : *estimatio
Selon la forme du syllogisme
(*Premiers analytiques*)
2. *Iudicum* (*pars iudicativa*) (analytique) :
certitude absolue dans la connaissance (*cum certitude*)
Selon la matière du syllogisme (*i.e.*
les propositions nécessaires)
(*Seconds analytiques*)

- *Réfutations sophistiques*

Nous sommes avec le premier texte d'Albert devant la première occurrence de la division de la logique. Albert innove[68] en optant pour l'*Organon* long, qui associe aux six traités habituellement retenus la rhétorique et la poétique. Il ajoute même une neuvième partie à l'*Organon*, la peïrastique, parfois distinguée par la tradition de la dialectique et de la sophistique (comme dans les *Réfutations sophistiques*), parfois identifiée au huitième livre des *Topiques*. La première division d'Albert présente certes un *Organon* long, à la manière de la logique arabe, mais elle présente en réalité un visage assez différent de l'*Organon* long arabe, du moins dans sa version avicennienne, pour des raisons déjà évoquées : Albert ne distingue pas différents types de syllogismes par leur matière, mais différentes « argumentations », et il mélange divers critères que l'on peut rencontrer dans la tradition antérieure, comme chez Gundissalinus. La division de la logique générale ne se fait pas en fonction des prémisses différentes pour une même forme syllogistique, mais en fonction précisément des différentes argumentations, qui ne sont ni des « variations

rethorica. — Quandoque vero sola estimatio declinat in aliquam partem contradictionis propter aliquam representationem, ad modum quo fit homini abhominatio alicuius cibi, si representetur ei sub similitudine alicuius abhominabilis ; et ad hoc ordinatur poetica, nam poete est inducere ad aliquid uirtuosum per aliquam decentem repraesentationem. — omnia autem hec ad rationalem philosophiam pertinent : inducere enim ex uno in aliud rationis est. Tercio autem processui rationis deservit pars logice, quae dicitur sophistica, de qua agit Aristoteles in libro Elenchorum », *Expositio libri posteriorum*, in *Opera Omnia* 1/2, éd. R. A. Gauthier, Roma/Paris, 1989, p. 5-7.

67. Voir aussi le schéma de Costantino Marmo, « Suscipio… », p. 167.

68. Seul Arnoult de Provence mentionne l'*Organon* long sans l'adopter, voir C. Marmo, « Suspicio… », p. 158.

matérielles » d'une même forme argumentative, ni les « espèces » d'un même genre, mais seulement autant de « variations » (*variatio*) dans l'argumentation même. La liste n'est pas par principe exhaustive puisqu'Albert suggère qu'on pourrait en continuer l'énumération si d'autres formes d'argumentations venaient à ce présenter.

Albert montre dans la deuxième division comment il entend appliquer la définition avicennienne de la logique (l'art de faire passer de l'inconnu au connu) à la division cicéronienne de la logique en *inventio* et *iudicium*, elle-même identifiée à la distinction grecque entre topique et analytique, cette dernière étant conçue comme un procédé de vérification de ce qui a été découvert par la reconduction de celui-ci à ses principes. Les différentes relations topiques y sont nettement liées à des distinctions qui mêlent la considération des facultés impliquées (*intellectus*) et des états cognitifs produits (*opinio, existimatio, suspicio*), ce qui n'était pas le cas dans la première division. Notons que la mise en relation causale entre les choses appartient au champ de la topique, ce qui veut bien dire que celle-ci est la logique « inventive » préparatoire à toutes les formes de connaissances, y compris la connaissance scientifique par la démonstration *propter quid*. Albert ne dit pas ici comment les différents traités de l'*Organon* prennent place dans la division de la logique, mais ce sera le cas dans la quatrième division de la logique.

Dans un troisième temps, Albert replace rhétorique et poétique dans les arts du langage que certains identifient à « la logique », aux côtés de la grammaire et de la dialectique, dans un « *trivium* quadripartite » — mais c'est pour nier que la logique soit véritablement un art du langage, en se conformant à l'enseignement d'Avicenne. Là encore les traités de l'*Organon* ne sont pas mentionnés, mais cette logique « étendue », à l'instar de celle qui correspondait à l'*Organon* long de la tradition arabe dans la première division, est appelée par Albert « logique générale ». Une autre version du « *trivium* quadripartite » apparaît dans la quatrième division, avec un contenu et une place complètement différents.

Dans une quatrième et dernière division, Albert revient à la définition avicennienne de la logique, et à son articulation avec la distinction *inventio/iudicium*, deux parties identifiées respectivement à la topique et à l'analytique, comme dans la deuxième division, mais il y replace cette fois un *Organon* standard « rallongé » (avec la peïrastique). Avec ce dernier texte, Albert le Grand affirme que la partie de la logique qui assure la découverte, le passage de l'inconnu au connu, est la topique, logique de la découverte. Celle-ci se fonde sur les relations entre les termes sujets et prédicats. L'analytique restitue sous une forme syllogistique *démonstrative*

les propositions découvertes ; elle vérifie que les raisonnements s'enchaînent syllogistiquement, selon les principes formels du syllogisme (parce qu'on a suivi une combinaison « utile » syllogistiquement) décrits par les *Premiers analytiques*, et selon les principes matériels du syllogisme, par le respect des conditions matérielles supplémentaires que doivent remplir les prémisses démonstratives (être universelles, par soi, plus connues que la conclusion, etc.) de sorte que le moyen terme soit cause de la conclusion, suivant la doctrine des *Seconds analytiques*.

On remarque une certaine proximité entre cette division de la logique et celle proposée par Boèce dans l'*In Ciceronis Topica* : même partition fondamentale entre *inventio*, identifiée à la topique, et *iudicium* identifié à l'analytique ; même identification des *Premiers analytiques* avec le jugement de l'enchaînement argumentatif de ce qui a été découvert (la « forme » de l'argumentation chez Boèce, Albert et Thomas) et des *Seconds analytiques* avec le jugement du contenu de la découverte (la « matière » chez Albert et Thomas, ce terme étant absent en revanche chez Boèce) ; choix de la notion d'argumentation qui permet d'éviter de parler de « syllogisme sophistique » ; disparition du « syllogisme dialectique ».

Mais une différence notable est à souligner entre Boèce et la quatrième division de la logique d'Albert : pour le dominicain, les *Réfutations sophistiques* n'appartiennent pas à l'analytique, tandis que la topique appartient bien à la partie de la logique qui relève de la syllogistique (la construction du syllogisme dans la partie inventive de la logique). Les deux aspects sont en fait à relier : Albert ne retient pas l'identification stricte entre analytique, syllogistique et jugement qu'on trouve chez Boèce. Il en résulte que *la division entre découverte et jugement est interne à cette partie de la logique qui s'occupe du « complexe », le syllogisme* et les raisonnements qui s'y réduisent. En conséquence, il y a bien un « raisonnement topique », un « syllogisme topique », qui consiste à découvrir les prémisses adéquates pour une conclusion donnée en se fondant sur les relations topiques entre les choses — raisonnement en principe distinct du « syllogisme dialectique », *déduction d'une conclusion à partir de prémisses probables*, laquelle est absente, rappelons-le, de la quatrième division d'Albert. Il en résulte également que le *jugement, identifié à l'analytique, est tout entier orienté vers la démonstration*, vérification de la conformité matérielle et formelle du raisonnement en refaisant, déductivement, des prémisses aux conclusions, le parcours d'abord suivi de la conclusion aux prémisses. La sophistique n'appartient pas à l'analytique, et elle n'est pas de nature syllogistique[69], puisqu'elle n'est ni

69. Nous allons voir que ce point est confirmé dans la paraphrase aux *Réfutations sophistiques*, y compris pour les arguments sophistiques qui ne pèchent que par la matière, voir *infra* § 7.2.

une variation « matérielle » d'une forme syllogistique commune, ni une sorte particulière de syllogisme : elle constitue un type distinct de raisonnement.

Cette quatrième division de la logique contient au moins six traits qu'il est important de souligner :

1) L'absence du « syllogisme dialectique » au sens strict, *i. e.* l'absence du syllogisme dialectique comme variation seulement « matérielle » du syllogisme général décrit dans les *Premiers analytiques* ou comme « espèce » de celui-ci. En réalité *rien ne permet d'affirmer que le syllogisme dialectique serait l'objet spécifique des Topiques*, contrairement à ce qu'on observe dans d'autres paraphrases d'Albert et dans la tradition logique majoritaire. Cela paraît paradoxal au premier abord, mais c'est bien ce que propose Michel Crubellier dans le présent volume, et c'est parfaitement cohérent avec la position d'Albert, pour qui les *Topiques* s'occupent de l'argumentation topique, c'est-à-dire d'une *topique préparatoire* à l'exercice dialectique *comme aux autres arts logiques*. Les *Topiques* ne pourraient pas être la partie « inventive » de la logique, préparatoire à la vérification opérée par le jugement en vue d'obtenir une vérification matérielle et formelle de la démonstration, si elles ne traitaient que de matières probables.

Il y a bien un « raisonnement-topique » puisque les topiques appartiennent à la science du complexe et qu'elle correspondent à la partie inventive de l'art syllogistique. Le texte mentionne ainsi une « construction » du syllogisme qui est propre à la partie inventive de la logique : c'est un « syllogisme-topique », plutôt qu'un syllogisme doté simplement de prémisses dialectiques. D'après le peu que nous dit Albert, il consiste en une mise en rapport du majeur et du mineur, fondée sur les relations entre les termes pour l'obtention d'une conclusion, raisonnement qui est ensuite l'objet d'une mise en forme démonstrative lorsque ce qui a été découvert est susceptible d'une connaissance scientifique où le moyen terme soit la cause de la conclusion. Mais ceci n'est qu'une conjecture ; Albert ne nous en dit pas davantage.

Le « sacrifice » du syllogisme dialectique ne peut être maintenu dans les paraphrases aux autres traités logiques, notamment dans ceux où la notion de « syllogisme dialectique » apparaît dans le texte d'Aristote lui-même. Nous allons observer plus loin la manière dont Albert accepte cette notion tout en minant de l'intérieur le caractère syllogistique de l'inférence topique.

2) L'absence du « syllogisme sophistique ». Les *Réfutations sophistiques* sont vues par Albert, et par Thomas, comme porteuses d'une technique argumentative négative, et non comme une sorte de syllogisme — c'est, du moins, ce qu'on peut supposer à partir des quelques indications fournies par le *De universalibus* d'Albert et le commentaire aux *Seconds analytiques* de Thomas. La sophistique est rejetée hors de l'analytique et de la syllogistique à

proprement parler.

Cette manière de traiter du syllogisme sophistique ne se retrouve pas telle quelle dans les paraphrases aux deux ouvrages directement concernés par cette question, les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, mais nous verrons que tout argument sophistique, qu'il pèche par la matière ou par la forme, est bien considéré par Albert comme une apparence de syllogisme, de sorte qu'il ne peut être ni une variation matérielle du syllogisme *simpliciter*, ni une espèce du genre syllogistique.

3) Corolaire des points 1 et 2 : la limitation du *iudicium* au seul syllogisme démonstratif des *Seconds analytiques*, de sorte que les découvertes de l'*inventio* dans les domaines du savoir non démonstratif (savoirs contingents, savoirs par signes et conjectures de la rhétorique, de la poétique, pseudo-savoirs sophistiques) ne sont pas susceptibles d'une vérification résultant d'une analyse matérielle et formelle. Thomas en use de même dans sa division.

4) Corolaire des points 1, 2 et 3 : la limitation du couple matière-forme au seul couple des *Analytiques*. Il n'y a pour Albert qu'une seule matière qui puisse être cause matérielle de l'inférence de telle sorte que celle-ci confère une certitude à la connaissance : c'est la matière du syllogisme scientifique. Là encore, Thomas reprend ce point.

De nouveau, nous ne retrouvons pas telle quelle la limitation du couple matière-forme aux seuls analytiques dans les autres paraphrases logiques, où le modèle est appliqué également aux syllogismes dialectiques et sophistiques. Mais nous constatons deux régimes distincts dans l'usage de ce couple pour la distinction des types d'argumentations. Le premier, de type alexandrin, est représenté surtout dans la paraphrase au *Peri hermeneias* et, dans une moindre mesure, aux *Premiers analytiques* : il considère la forme syllogistique abstraitement et représente une conception suffisamment superficielle, ou « faible », du couple matière-forme en logique, pour permettre son utilisation dans une division de la logique à partir des variations matérielles que sont les syllogismes, dialectiques, scientifiques et sophistiques. Un second régime, plus propre à Albert, est représenté surtout dans les paraphrases aux *Topiques* et aux *Réfutations sophistiques* : il offre une interprétation nettement hylémorphique du couple matière-forme, dans laquelle les syllogismes dialectiques et sophistiques sont des cas-limites où la forme du syllogisme ne peut être véritablement réalisée. En ce cas, le couple matière-forme n'est véritablement opératoire que pour penser la relation entre les deux Analytiques.

5) Rhétorique et poétique n'appartiennent plus à la logique à proprement parler (*logica docens*), mais Albert les décrit parmi des arts du langage,

une nouvelle version d'un « *trivium* quadripartite » (augmenté des discours moraux, mais sans la logique), comme autant de sciences dans lesquelles la logique est à l'œuvre (en tant que *logica utens*) — il en va de même de toutes les sciences théorétiques ou pratiques. Cette distinction, sous-jacente dans notre texte, entre *logica docens* et *logica utens*, explique les hésitations d'Albert et ses diverses positions dans l'ensemble de son œuvre logique. Elle permet de comprendre la manière complexe dont Albert conçoit la place de la rhétorique et de la poétique, du fait que celles-ci sont, comme le montre Aurélien Robert dans le présent volume, à la fois des savoirs dans lesquels la « méthode » logique s'applique (*logica utens*), comme dans tous les autres savoirs, et des savoirs qui, *parce qu'il requièrent une forme particulière de cette méthode (non démonstrative), sont en même temps des « logiques spéciales » et des parties* de la « logique générale » comme *logica docens*, une articulation complexe que Thomas ne reprendra pas.

La question de l'*Organon* long est reprise dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*, dans un argumentaire dont l'architecture complexe, nous allons le voir, peut rappeler en partie ce que nous venons d'observer dans la paraphrase à l'*Isagogè*.

6) En conséquence de tous les éléments mentionnés précédemment, la méthode de division de la logique suivie par Albert *n'est pas fondée sur une classification des syllogismes*, ni même des « argumentations », à partir d'une forme d'argumentation unique, contrairement à ce qu'on observe dans la tradition alexandrino-arabe, mais aussi, d'une certaine façon, chez Boèce lui-même. On retrouve ce trait dans la division de Thomas d'Aquin. Cette méthode lui permet d'éviter la question de la nature exacte de la relation entre le syllogisme *simpliciter* et les différents types de syllogismes, une question à laquelle Albert aura beaucoup de mal à répondre dans ses autres paraphrases logiques, où il ne peut la contourner.

Costantino Marmo a souligné l'importance du geste inaugural d'Albert[70], auquel Thomas d'Aquin aurait emprunté non seulement l'adoption de l'*Organon* long, présent dans la première division, mais aussi les termes « *suspicio* »[71] et « *estimatio* », que nous trouvons dans la deuxième division, pour faire correspondre un état cognitif respectivement à la rhétorique et à la

70. « Suspicio… », p. 170 *sqq*.

71. Comme l'avait noté Costantino Marmo, (« Suspicio », p. 169), ce terme est déjà associé à la rhétorique par Robert Kilwardby dans le *De Ortu scientiarum* (éd. A. G. Judy, Oxford, 1976, XVI/614). On le retrouve également dans le prologue de son commentaire aux *Premiers analytiques* (*Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499, fol 1va). Notons que la série des états cognitifs présents dans le texte n°2 d'Albert apparaît, sous l'autorité d' « Alexandre », dans l'Anonymus Aurelianensis I, éd. S. Ebbesen, p. 45, de même que le terme « suspicio » à propos de la rhétorique (p. 66).

poétique. Mais il a également insisté sur le fait qu'Albert ne tenait pas jusqu'au bout cette innovation puisque la *Rhétorique* et la *Poétique* disparaissent des divisions de la logique plus loin, dans la quatrième division[72].

Puisqu'un certain chaos classificatoire règne indubitablement dans le premier livre du *De universalibus*, il nous semble opportun de prendre compte l'ensemble des divisions de la logique qu'il contient pour comprendre les choix de Thomas. Un examen détaillé des schémas que nous avons proposés montre en effet que les trois divisions d'Albert sont représentées, à un titre ou a un autre, dans celle de Thomas. L'*Organon* long n'est défendu de manière explicite que dans la première division d'Albert, et Thomas en a repris l'idée. Mais l'Aquinate s'est en réalité inspiré de la structure générale des deuxième et quatrième divisions. Comme on l'a vu, Thomas suit la division entre les principes formels et matériels du syllogisme, réservée au seul *iudicum*, qui ne comprend que les deux *Analytiques*, à l'exclusion des *Topiques* (identifiée à l'*inventio*) et à l'exclusion des *Réfutations sophistiques*, marginalisées dans la division de la logique. Il revient à Thomas d'avoir ajouté

72. Costantino Marmo (« Suscipio… », p. 162, p. 165 *sqq.*) a noté une autre anomalie dans les divisions d'Albert, dont il a souligné les répercussions chez Thomas d'Aquin. Il s'agit l'absence des *Catégories* et du *Peri hermeneias* dans le texte n°1. Il l'a mise au chapitre des incohérences d'Albert et a suggéré l'idée qu'elle était à l'origine de la fameuse position de Thomas sur la division tripartite des actes d'intellections et des partie de la logique correspondantes. Aurélien Robert a défendu la position d'Albert dans sa contribution au présent volume. Cette lacune s'explique simplement par le fait qu'Albert est à ce moment-là en train de faire une typologie des argumentations. En revanche, l'absence du *Peri hermeneias* dans la division du complexe et de l'incomplexe (au sein de laquelle prend place le texte n°4) pourrait avoir davantage avoir marqué Thomas, et contribué à l'adoption de la distinction tripartite, inspirée du *De anima*, entre l'intellection des intelligibles (*Catégories*), la composition et la division des intellections (*Peri hermeneias*), et l'argumentation (les six derniers traités de l'*Organon*). Dans la division de la logique telle que les chapitres 6 et 7 la présentent, le chapitre six est consacré à la première partie de la logique, la science de l'incomplexe, et la seconde à la science du complexe : l'objet du *Peri hermeneias* ne semble pas traité, l'incomplexe correspondant aux intellections simples et le complexe au raisonnement dont le syllogisme est le paradigme. D'un autre côté, la paraphrase d'Albert au *De divisione* contient la mention des trois actes de l'intellect qu'on retrouve chez Thomas (voir *infra* § 4.2). Il faut cependant dire qu'il y a bien dans le *De universalibus* une mention de l'énoncé, selon une méthode de décomposition du syllogisme, puisqu'Albert affirme, à la fin du texte n°4 que la science du complexe (le raisonnement) comprend aussi celle de ses « principes constituants » : « logicien doit traiter de l'énoncé, de ses parties, de ses qualités et de sa composition ». Mais c'est tout de même assez allusif pour une partie aussi importante de la logique (qui comporte notamment la théorie de la contrariété et de la contradiction). Lorsqu'il commente le *Peri hermeneias*, Albert affirme bien que l'énoncé catégorique simple, sur lequel porte le *Peri hermeneias*, se différencie de plusieurs manières de la proposition, de sorte que le fait de traiter des constituants du syllogisme ne suffit pas à couvrir l'objet du *Peri hermeneias*, mais la place du *Peri hermeneias* au sein de la bipartition incomplexe-complexe est clairement indiquée voir *infra* § 4.3.

la rhétorique et la poétique aux côtés de la dialectique, dans l'*inventio* (mais sans mention du « syllogisme rhétorique » et du « syllogisme poétique » de la tradition arabe), ce qui n'est le cas dans aucune des divisions d'Albert, dans la paraphrase à l'*Isagogè*, ou ailleurs.

4. Les divisions de la logique dans les paraphrases logiques d'Albert autres que le *De universalibus*

L'étude des autres paraphrases logiques d'Albert montre comment les mêmes difficultés et les mêmes tensions produisent des configurations théoriques différentes, selon les exigences du texte commenté et la nature des modèles de division suivis.

Les prologues des paraphrases logiques d'Albert autres que le *De universalibus* ne contiennent pas toutes une division complète de la logique. Quand ces divisions sont présentes, elles ne sont pas toujours adossées à un classement exhaustif des traités de l'*Organon*, tel qu'on peut la rencontrer dans la paraphrase à l'*Isagogè*. Mais toutes contiennent des indications plus ou moins complètes, et souvent divergentes, bien qu'aucune, à l'exception de la paraphrase aux *Seconds analytiques*, ne fasse allusion à un *Organon* long. Nous évoquons brièvement ces différents textes pour nous concentrer sur quelques points particulièrement difficiles, notamment la place des *Topiques* et celle du syllogisme dialectique, réinstallé dans ses droits aux côtés du syllogisme démonstratif, conformément à l'enseignement Aristote, sans être toutefois systématiquement associé aux *Topiques*. Un accent particulier sera mis sur distinction entre la forme et la matière du syllogisme. Celle-ci joue une rôle crucial dans la classification des syllogismes en fonction de leur matière, mais aussi dans la typologie des arguments déficients, selon qu'ils pèchent par la forme, la matière, ou par les deux, classification qui a des effets en retour important sur la définition du syllogisme et sur l'unité de la logique.

4.1. Chronologie des paraphrases logiques

La chronologie des paraphrases logiques d'Albert reste très confuse, et les tentatives des éditeurs et spécialistes pour démêler cet écheveau ont parfois pour effet d'embrouiller encore davantage le lecteur[73]. La chronologie absolue n'a pas été totalement établie, mais il semble y avoir un consensus sur l'ordre

73. Voir J. Weisheipl, « Appendix 1 : « Albert's Work on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order » », (p. 565-577), p. 576 (preque toutes les paraphrases logiques auraient été rédigées en même temps que celle sur le *De anima* , *i. e. ca* 1254-57) et p. 577 ; « Life and Work of St Albert the Great », (p. 13-51) (p. 39 pour la paraphrase sur les *Seconds analytiques*, p. 40 pour celle sur les *Topiques*, p. 41 pour celle sur les *Réfutations sophistiques*)

de rédaction des paraphrases : le *De praedicabilibus*, puis les paraphrases sur les *Catégories*, le *De sex principiis*, le *De divisione*, le *Peri hermeneias*, les *Premiers analytiques*, les *Seconds analytiques*, les *Topiques* et, enfin sur les *Réfutations sophistiques*. On sait que toute la série doit se situer après 1251, date de la rédaction du quatrième livre de la paraphrase à la *Physique*, puisque le *De praedicabilibus* s'y réfère, et qu'il est lui-même censé ouvrir toute la série des paraphrases logiques, qui le citent comme achevé. Le commentaire au *De divisione* doit se situer après le commentaire au *De anima*, puisqu'il le cite, le commentaire aux *Catégories* doit précéder le commentaire au *De anima* puisqu'il est cité comme achevé, le commentaire aux *Seconds analytiques* doit se situer avant le commentaire à la *Métaphysique*, qui le cite. La paraphrase aux *Topiques* se situe après, ainsi que la paraphrase aux *Réfutations sophistiques*, qui serait proche de la date de rédaction du commentaire au *Liber de causis*. Un des points qui sème la confusion dans les discussions des éditeurs de l'Albertus Magnus Institute est que le commentaire au *De anima* ne fait aucune référence au *De universalibus* quand il aborde la question des universaux, alors que sa rédaction est censée être postérieure. Cela a conduit certains à considérer que les paraphrases logiques et naturelles avaient été rédigées simultanément. Sans entrer dans le détail des discussions, auxquelles il manque au moins une étude internaliste qui fasse le point sur l'évolution des positions d'Albert en domaine logique, on peut se contenter de la reconstitution suivante : entre 1251 et 1254-57 : rédaction des paraphrases à l'*Isagogè*, aux *Catégories*, au *De Sex principiis* ; entre 1257 et 1263 : rédaction des paraphrases au *De divisione*, au *Peri hermeneias*, aux *Premiers analytiques*, aux *Seconds analytiques* ; après 1267 : rédaction des paraphrases aux *Topiques* et aux *Réfutations sophistiques* (*ca* 1269). C'est l'ordre que nous avons suivi ici.

4.2 Les paraphrases aux *Catégories*, au *De Sex principiis* et au *De divisione*

Une division extrêmement sommaire de la logique est présentée dans le prologue de la paraphrase aux *Catégories*, à partir d'une définition de la logique omniprésente chez Albert : la logique est ce qui nous enseigne comment on parvient à la connaissance de ce qui est inconnu à partir de ce qui est connu. Cette définition commande une division bifide, selon que la connaissance du complexe (par l'argumentation) ou la connaissance de l'incomplexe (par la définition ou ses ersatz) sont en jeu. Elle commande

in J. Weisheipl éd., *Albertus Magnus and the Sciences* : *Commemorative Essays*, Toronto, 1980. Voir aussi les « Prolegomena » de Manuel Santos Noya, Ruth Meyer et Hannes Möhle à leurs éditions : H. Möhle, *Liber de divisionum*, *Prolegomena*, Opera Omnia, I/II, Münster, 2006, p. LVII-LVII ; R. Meyer, *De Sex Principiis*, Prolegomena, *Opera Omnia* I/II, Münster, 2006, p. XXIX-XXX ; M. Santos Noya, *Super Porphyrium*, *Prolegomena*, p. VI-VII.

également une division tripartite de la logique selon les actes de la raison, qui est la puissance de mettre les choses en relation : ordonnancement d'une chose sous une autre, composition de ce qui a été ordonnancé (on reconnaît ici l'objet du *Peri hermeneias*, qui n'est pourtant pas mentionné), combinaison de ce qui a été composé — il s'agit évidemment des arts de l'argumentation, mais aucun traité n'est cité en particulier. Le premier acte de la raison s'effectue de deux façons : selon l'ordre des prédicables (ce qui correspond à l'*Isagogè*, bien que le livre ne soit pas mentionné) et selon l'ordre des prédicats relativement à un sujet donné, ce qui est l'objet des *Catégories*[74].

On observe un certain hiatus dans cette division puisque les *Catégories* semblent appartenir à cette partie de la logique qui enseigne l'art de connaître l'incomplexe, alors qu'elles n'enseignent pas l'art de la définition, qui est pourtant le moyen de connaître l'incomplexe, d'après les propos mêmes d'Albert. Dans la paraphrase à l'*Isagogè*, qui est censée précéder celle sur les *Catégories*, la même partition entre complexe et incomplexe donne lieu à un long exposé (qui recycle une partie du contenu des *Catégories* à propos de la division des synonymes, des homonymes et autres « -ymes »). Cet exposé est destiné à palier le fait que la partie de la logique délivrant l'art de la connaissance de l'incomplexe, la théorie de la définition, n'a pas été transmise par la tradition. Il n'est pas question pour Albert d'identifier les *Catégories* à cette partie de la logique qui enseigne l'art (perdu) de connaître l'incomplexe. Plus loin dans le même livre de la paraphrase à l'*Isagogè*, à propos de la partie de la logique qui traite de la connaissance de ce qui est complexe, une allusion est faite à la même tripartition des actes de la raison, dans laquelle les *Catégories* reçoivent manifestement la même place que dans la paraphrase aux *Catégories* : elles correspondent à l'une des deux façons, avec la science des prédicables (*i. e.* l'*Isagogè*), dont la raison ordonne une chose par rapport à une autre. La science de la division (le *De divisione*) y est associée, et une mention à l'art de composer, donc au *Peri hermenias*, est également présente[75]. On pourrait donc penser que les *Catégories* n'appartiennent pas à cette partie de la logique qui enseigne l'art de la connaissance de l'incomplexe, mais qu'elles sont, à l'instar du *Peri hermeneias*, une sous-partie de la science du complexe en tant qu'elles étudient un produit dérivé de la décomposition syllogistique, le terme de la proposition.

Ce n'est pourtant pas du tout ce que nous dit le prologue du commentaire au *De divisione*. Là où la paraphrase aux *Catégories* laissait ouverte la possibilité d'identifier la science de l'incomplexe avec le premier acte de la raison, qui consiste à ordonner une chose sous une autre, objet des *Catégories*, et là ou

74. *De praedicamentis,* in *Opera omnia*, vol. I, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 149A-B.
75. *Super Porphyrium de V universalibus* p. 15, 15 (voir *supra* note 65).

le *De universalibus* rendait impossible cette identification en considérant que la science de l'incomplexe, la connaissance de la définition, n'avait pas été transmise, le commentaire au *De divisione* dit explicitement que trois parties de la logique correspondent aux trois actes de la raison (ordonner, composer, combiner) et que la connaissance de l'incomplexe est précisément réalisée dans l'acte d'ordonnancement. À cette première partie de la logique correspond la science des prédicables (= *Isagogè*), celle des prédicaments (= *Catégories* et *De sex pincipiis*) et le *De divisione*, qui traite de la définition par le biais de la division[76]. La division de la science du complexe n'est pas mentionnée, pas davantage que la place du *Peri hermeneias*. Bien que ce texte d'Albert se réfère à maintes reprises à la paraphrase à l'*Isagogè*, on a du mal à y reconnaître la doctrine du premier livre du *De universalibus* sur ce sujet.

On retrouve à peu près la même chose, en beaucoup moins développé, au début de la paraphrase au *De sex principiis*.

4.3. La paraphrase aux *Peri hermeneias*

Le prologue de la paraphrase au *Peri hermeneias* ne contient pas à proprement parler une division de la logique ; la distinction entre *inventio* et *iudicium* n'est notamment pas mentionnée, ce qui est de nature à simplifier la tâche du commentateur. De même, ni la sophistique, ni la peïrastique, ni la rhétorique ni la poétique ne prennent place dans la division proposée au fil de la paraphrase. Plus précisément, une division des premiers traités de la logique coexiste avec une classification des syllogismes.

La question de la division de la logique est abordée à plusieurs reprises et sous différents angles, en fonction des têtes de chapitres traditionnelles abordées par Albert. La situation est assez complexe car le *Peri hermeneias* se situe entre les traités qui appartiennent à la science de l'incomplexe et ceux qui s'occupent de l'argumentation. Il ne traite en outre pas directement de l'élément de base permettant la construction du syllogisme, puisqu'il a pour objet l'énoncé et non la proposition, et parce qu'il est ancré dans une approche « matérielle », orientée vers la question de la vérité, et n'utilise par conséquent pas des « termes transcendants » (A, B, C etc.), contrairement au traité qui le suit dans l'ordre de la construction des syllogismes, les *Premiers analytiques*. La question de la place et de l'ordre dans lequel se situe le traité est par conséquent l'objet d'un exposé à plusieurs niveaux.

Comme la paraphrase au *De divisione*, le traité sur le *Peri hermeneias* soutient l'identification de la science de l'incomplexe avec la connaissance de la définition à laquelle sont subordonnées, dans l'ordre, celle de la division,

76. Voir *De divisione*, éd. Möhle. p. 81, 102, 124 et 125.

celle des catégories et celle des prédicables. Il n'est plus question des trois actes de la raison, mais de deux séries de « décomposition » selon l'ordre de la présupposition : une à partir de l'incomplexe (la définition présuppose la division, qui présuppose l'ordre des prédicats, lequel présuppose l'ordre des prédicables) ; une autre à partir du complexe : la science de l'argumentation et du syllogisme présuppose celle de l'interprétation et de l'énoncé. Ces deux ordres de divisions sont ensuite subordonnés l'un à l'autre[77]. La division bipartite entre complexe et incomplexe, qui est de nature à rendre problématique la place du *Peri hermeneias*, comme on l'a observé dans la paraphrase sur l'*Isagogè*, est ensuite combinée à une division tripartite : la science du complexe est subdivisée en science de l'interprétation, qui offre une connaissance du complexe (ce qui concerne le *Peri hermeneias*) et en science du syllogisme — les traité concernés ne sont pas mentionnés. Le *Peri hermeneias* occupe donc une place médiane dans la logique entre les parties de la logique consacrées à l'ordonnancement des choses dans la relation sujet/prédicat et celles consacrées au syllogisme (p. 375B).

Albert nous dit ensuite (p. 376A) que le livre sur le syllogisme démonstratif s'occupe des propositions nécessaires, « matière » des syllogismes démonstratifs, tandis que le livre sur le syllogisme dialectique s'occupe des propositions « probables ». Notons qu'Albert ne dit pas qu'il s'agit là des *Topiques*, bien qu'il semble que ce soit le cas.

Après avoir discuté de la raison pour laquelle le *Peri hermeneias* n'utilise pas des termes transcendants à l'instar des *Premiers analytiques*, qui ne sont concernés que par la forme, *quelle que soit la matière qu'elle reçoit*[78], Albert offre une division plus détaillée de la partie de la logique consacrée à la connaissance de l' « inconnu complexe ». Celle-ci exige trois étapes : 1) l'interprétation, 2) la composition de ce qui a été « interprété » dans des séquences inférentielles, 3) la preuve qu'il en est bien ainsi (p. 377B). La

77. Voir *In Peri hermeneias*, éd. A. Borgnet, in *Opera omnia*, vol. I, Paris, 1890. p. 474B.

78. « Est etiam circa modum dubium : quia Aristoteles in quibusdam libris in quibus tractat ea quae non concernunt materiam, ponit terminos transcendentes, sicut A B C, sicut patet in libro Priorum. Hic autem ubi docet de interpretatione non concernente materiam determinatam, sed simpliciter, non utitur terminis transcendentibus, sed ponit terminos secundum determinatam materiam. Respondetur quod hoc est ideo quia syllogismus, ut syllogismus est, formaliter non est variabilis secundum materiam in qua est, sed est forma *aequaliter respiciens omnem materiam*. Et ideo termini determinatae materiae tali formae non competunt. Sed de interpretatione hic agitur prout est vox ad significationem rei relata a qua accipit et affirmationem, et negationem, et universalitatem, et particularitatem et multitudinem : et ideo oportet quod secundum diversitatem significationis diversis terminis fiat constitutio interpretationis : ideo transcendentes termini sibi non congruunt, praecipue quia interpretatio non est perfecta, cum de re prout est non interpretatur : hoc autem transcendentibus terminis fieri non potest », *In Peri hermeneias*, p. 377B.

première partie correspond au *Peri hermeneais*, la seconde aux *Premiers analytiques*, et la troisième aux *Seconds analytiques* et aux *Topiques*.

Comme on le constate, la division de la logique d'après la paraphrase au *Peri hermeneias* se prononce clairement en faveur d'un *Organon* « raccourci », puisque la sophistique et la peïrastique ne sont pas mentionnées, sans parler de la poétique et de la rhétorique qui, nous rappelle Albert à la suite d'Aristote, n'utilisent pas même des phrases énonciatives[79].

Le couple matière-forme est utilisé conformément au modèle alexandrin, puisque les *Premiers analytiques* font la théorie de la forme du syllogisme, elle-même indifférente aux matières qu'elle reçoit, lesquelles sont ou bien des propositions nécessaires pour le syllogisme démonstratif, ou bien des propositions probables pour le syllogisme dialectique. En conséquence de ce modèle, il semble bien que les *Topiques* aient pour objet le syllogisme dialectique *et non une science préparatoire à l'exercice des syllogismes*, dialectiques ou non.

4.4. La paraphrase aux *Premiers analytiques*

Dans son prologue aux *Premiers analytiques*, Albert ne donne pas une division générale de la logique à partir de la distinction entre la science de l'incomplexe et celle du complexe, mais à partir de la distinction entre la science de la découverte (*inventio*) et la science de juger ce qui a été découvert (*iudicium*)[80]. Cette dernière a une priorité principielle sur la première, bien qu'elle la présuppose par sa définition même (p. 460A). Le jugement procède par analyse, c'est-à-dire de manière résolutoire (*per resolutionem*), ce qui signifie que la science du jugement est identifiée à l'analytique. L'analyse à partir d'une conclusion donnée (ou plus précisément à partir d'une proposition « découverte » dont on veut vérifier qu'elle est la conclusion d'un syllogisme qui en soit la preuve) se fait à son tour selon deux voies : l'analyse de la chose conclue en ses principes réels (analyse matérielle) et l'analyse du syllogisme en ses principes formels. La deuxième correspond aux *Premiers analytiques* et la première aux *Seconds analytiques* (p. 460A). Bien que la science du jugement des principes formels du syllogisme vienne avant celle sur les principes réels de la chose faisant l'objet de la conclusion, il n'en demeure pas moins que, dans le chemin qui conduit de l'inconnu au connu, la fin ultime des *Premiers* comme des *Seconds analytiques* est la démonstration. L'analyse formelle du syllogisme ne représente ainsi que secondairement le but des *Premiers analytiques* (p. 460B), dans la mesure où

79. *In Peri hermeneias*, p. 375B, 407B.
80. *Libri Priorum Analyticorum*, in *Opera omnia*, vol. I, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 459B.

le syllogisme *simpliciter* ne prouve rien (p. 461B) : il est seulement « inferens » et non « probans » selon la terminologie courante à l'époque[81]. Ce premier schéma est assez comparable avec ce qu'on peut observer dans la quatrième division de la logique du *De praedicabilibus*, puisque le couple matière-forme est uniquement réservé à la description des deux analytiques. Il n'est question ici ni de la dialectique, ni de la sophistique, ni de la peïrastique.

Celles-ci apparaissent cependant dès le début du prologue, non pas dans une division de la logique toute entière mais dans une délimitation du périmètre de la science syllogistique, laquelle vise principalement à établir la priorité des *Premiers analytiques* par rapport aux sciences portant sur les syllogismes particuliers. Les *Premiers analytiques* traitent du syllogisme *simpliciter*, celui qui n'ajoute rien à la définition et à l'inférence du syllogisme, puis viennent les sciences qui s'occupent des « espèces » des syllogismes, où la forme du syllogisme est « contractée » dans telle ou telle matière, le syllogisme démonstratif dans la « matière nécessaire », le syllogisme dialectique dans la « matière probable », et les syllogismes sophistique et peïrastique, qui imitent le syllogisme dialectique[82]. Nous avons donc une division en quatre espèces de syllogismes et une conception clairement alexandrine des notions de forme et de matière, où le syllogisme y est considéré comme un composé de forme et de matière. Les différents types de syllogismes sont autant de « variations matérielles » de la forme syllogistique, tout en étant des « espèces » de syllogisme, un point qui n'est pas complètement cohérent, et sur lequel Albert reviendra dans sa paraphrase aux *Topiques*. Comme dans la paraphrase au *Peri hermeneias*, la matière des syllogismes, les propositions elles-mêmes en tant qu'elles contiennent des termes concrets, ne sont pas identifiées aux « matières des propositions » (les états modaux des choses) : la matière probable du syllogisme dialectique n'est pas la matière contingente en laquelle serait la proposition dialectique, mais elle est définie par la nature de l'assentiment exigé par une prémisse dialectique. Celle-ci doit être immédiatement « admise » car le syllogisme dialectique recherche le consensus du côté des agents rationnels, tandis que la matière nécessaire, la

81. voir N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München, 1984, p. 259.

82. « Tractaturi de scientia syllogistica, oportet primum scire quod primo tractandum est de syllogismo simpliciter, qui super rationem et inferentiam syllogismi nihil addit. Primo determinandum, et postea de speciebus syllogismi, quae secundum materiam determinantur agendum est, qui sunt syllogismus demonstrativus in materia necessaria, et syllogismus dialecticus in materia probabili ; et tandem de syllogismo sophistico et tentativo dicemus, qui imitantur secundum apparentiam syllogismum dialecticum : et in his perficietur scientia syllogistica. In libro ergo qui dicitur Priorum Analyticorum, agemus de syllogismo simpliciter non contracto ad aliquam materiam », *Libri Priorum Analyticorum*, p.459A.

proposition scientifique, est admise du fait de sa vérité intrinsèque et non d'un état mental de l'agent rationnel.

La science du jugement n'est identifiée qu'à la seule analytique, celle des *Premiers* et des *Seconds analytiques*, qui correspondent respectivement à l'analyse des principes formels et des principes matériels d'une syllogistique fondamentalement orientée vers l'apodictique. Les autres syllogismes n'appartiennent pas explicitement à l'analytique et au jugement, mais on ne dit pas s'ils s'identifient à l'*inventio* ; il y a ici un flottement manifeste. Le syllogisme dialectique n'est jamais associé aux *Topiques* ni à l'*inventio* dans la paraphrase aux *Premiers analytiques*, un trait commun avec d'autres textes d'Albert.

On observe ainsi deux régimes distincts dans l'utilisation du couple matière-forme : il s'agit pour les deux *Analytiques* de décrire la composition essentielle (*substantialis compositio*, p. 460B) d'un agrégat donné, tandis que, lorsque les autres syllogismes que le syllogisme démonstratif sont mentionnés, il s'agit d'énoncer les différentes matières qui peuvent venir remplir une matrice syllogistique formelle indifférente à telle ou telle matière, ce qui représente un modèle sensiblement différent, également présent dans la paraphrase au *Peri hermeneias*, comme nous l'avons vu. Ce second régime est absent de la paraphrase à l'*Isagogè*. Il est le plus souvent rendu caduque par une analyse plus approfondie de la division des types de syllogismes dans les œuvres d'Albert, comme on va le voir dans les deux dernières paraphrases logiques, sur les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*.

4.5. La paraphrase aux *Seconds analytiques*

Le prologue[83] de la paraphrase aux *Seconds analytiques* présente de multiples difficultés, tant le texte et la doctrine y semblent accidentés. Nous ne pouvons donner ici une analyse détaillée de cet exposé tortueux, mais simplement proposer quelques points de repères par rapport aux problèmes soulevés lors de lecture des précédentes paraphrases logiques.

83. Nous incluons dans ce « prologue » le premier chapitre du premier traité, intitulé « De praembulis ante scientiam », mais aussi le deuxième chapitre de ce même traité, intitulé « De probatione Avicennae et Algazelis quod iste liber sequitur immediate librum priorum », qui nous apparaît comme un appendice au premier. Le prologue s'achève en effet sur l'explication de la place du traité dans l'ordre des traités de logique, conformément au programme des prologues des commentateurs, et le deuxième chapitre vient développer le début du dernier paragraphe du premier chapitre : « Multa autem sunt propositionum genera (ut dicit Algazel) in quibus nihil proximius est syllogsimo quam necessitas in materia propositionum : et ideo haec scientia immediate post scientiam de syllogismo est ordinata », *Libri Posteriorum Analyticorum*, p. 4B.

Le premier chapitre du texte, un préambule, ne propose pas de division de la logique. Il ne mentionne par conséquent ni la partition de la logique entre *inventio* et *iudicium*, ni celle entre la science du complexe et celle de l'incomplexe. Il ne propose pas davantage une classification générale des traités de l'*Organon*. Albert offre en revanche une classification des syllogismes, sans mention des traités de logique, de sorte que seuls sont nommés expressément les deux *Analytiques*, et les textes qu'Albert place dans leur orbite, c'est-à-dire les opuscules de Boèce sur le syllogisme catégorique et le syllogisme hypothétique. Albert s'en tient ici à une logique très restreinte, sans la rhétorique et la poétique. Pas de mention des *Topiques* notamment, alors même que des idées importantes sont avancées par Albert à propos du syllogisme dialectique. Les *Réfutations sophistiques* ne sont pas nommées non plus, bien qu'il y ait, là encore, une allusion au « syllogisme sophistique ».

Les différents types de syllogismes, dialectiques, démonstratifs et sophistiques *ne sont pas distingués en fonction de leur « matière »,* selon le modèle alexandrin de l'*Organon* standard, mais en fonction de ce qui est ajouté à la « nécessité de la conséquence », garantie par la simple observance des règles des *Premiers analytiques* concernant les modes et les figures. Le modèle est celui de la division d'un genre (le syllogisme) en ces espèces, ou, plus précisément, d'une *exténuation du genre en ces espèces* (p. 3B). Tous les syllogismes qui, contrairement au syllogisme démonstratif, ne possèdent pas la nécessité du conséquent, diminuent la nécessité de la conséquence elle-même : ce sont des « espèces imparfaites » (p. 3B) [84].

On observe une déconnection entre le classement des syllogismes, qui ne mentionne que le syllogisme *simpliciter*, le syllogisme démonstratif, le syllogisme dialectique et le syllogisme sophistique, et la question de la division de la logique, qui intervient plus loin. Celle-ci concerne ici la « logique générale », à laquelle sont intégrées rhétorique et poétique ; elle utilise la notion de « matière » des syllogismes, sans que celle-ci ne soit cependant instrumentale dans la division elle-même, comme nous allons le voir.

Rhétorique et poétique sont mentionnées lorsqu'est abordée la distinction à partir des « matières » des syllogismes, les « matières » étant les propositions

84. « Ex his patet quod aliae scientiae logicae non sunt perfectae species modi sciendi : quia hoc quod addunt supra necessitatem consequentiae, diminuit necessitatem consequentiae syllogismi. *Omnis autem differentia diminuens potestatem generis, addita generi, facit speciem imperfectam,* et secundum Pythagoram ponitur in stichia sive in coordinatione malorum : *haec autem quae complet id quod est in potestate generis, sola est perfectus scientiae syllogisticae modus, et perfecta scientiae syllogisticae species* », *Libri Posteriorum Analyticorum*, p. 3 A-B. Nous revenons plus loin sur cet aspect de la doctrine d'Albert avec l'étude de la paraphrase sur les *Topiques* et sur les *Réfutations sophistiques* (§ 4.6 et § 4.7).

jouant le rôle de prémisses, selon une typologie tirée de la *Logica* de Alghazali. Cet exposé est commandé par la comparaison avec la pièce de monnaie utilisée par le théologien arabe, qui reste une pièce de monnaie tant que sa forme est préservée, quelles que soient les variations de ses matières, de l'or au pur toc. Albert n'en tire pas directement une division des cinq arts syllogistiques, mais d'abord une division des syllogismes défectueux, selon que la forme (figure et mode) n'est pas respectée, ou que, la forme étant bonne, la matière pèche parce que les propositions dont le syllogisme est formé manquent de certitude : tels sont les syllogismes qui portent sur ce qui n'est pas admissible (*inopinabilis*) ou faux[85].

Les cinq ordres de matières, de l'or pur au toc manifeste, sont mis en parallèle avec les cinq ordres de propositions, des propositions nécessaires aux propositions manifestement fausses. Puis Albert mentionne les cinq types d'*argumentations* correspondant aux différents arts logiques de la tradition logique arabe, science de la démonstration, dialectique, sophistique, rhétorique, poétique, auxquelles s'ajoute de nouveau la peïrastique, comme c'était déjà le cas dans la version « rallongée » de l'*Organon* long du *De universalibus*. La récapitulation finale parlera encore d'argumentations (p. 7A).

Par glissements successifs, Albert fait coexister une description des différents types de prémisses comme les « matières du syllogisme » et une division de la logique afférente qui n'est aucunement une division des syllogismes distingués seulement par une variation matérielle, comme c'est le cas dans le modèle alexandrino-arabe de l'*Organon* long, mais une division de différents types d'argumentations. Cela concorde assez bien avec ce que nous avons observé à propos de l'*Organon* long tel que le décrit la première division du *De universalibus*, où les arguments rhétoriques

85. « Scientia enim syllogismorum formativa in figura et ordine prima est inter scientias quae sunt de syllogismo : propositiones enim ex quibus fit syllogismus, ut dicunt, ad syllogismum se habent in quinque ordinibus, ut quinque modis se habet aurum ad artificiatum quod fit ex auro. Materia enim syllogismi propositiones sunt, quae quando fuerint credibiles et verae, sequitur conclusio credibilis et vera : si vero fuerint falsae, conclusiones non sequuntur credibiles sive probabiles : si vero fuerint propositiones opinabiles tantum, non possunt ex his concludi propositiones certae veritatis aeternae sive necessariae. Sicut quando est aurum materia nummi et rotunditas nummi forma, aliquando falsificatur nummus, eo quod a rotunditate inflectitur forma : et privatione quidem formae nummus amittit nomen nummi, eo quod a forma fit nummi denominatio : aliquando vero falsificatur nummus vitio materiae, scilicet cum fuerit ex auro falsificato, ferro, vel aere : sed tunc non amittit nomen nummi, quamvis amittat nummi valorem. Similiter syllogismus est vitiosus aliquando vitio materiae, aliquando vitio formae. Vitio quidem formae quando peccat in figura, vel modo, ex quibus esse debet : aliquando vitio materiae, quando forma quidem bona est, sed propositiones non sunt certae, sicut est propositio ex qua est syllogismus inopinabilis vel falsitatis », *Libri Posteriorum Analyticorum*, p. 4 A-B.

et poétiques ne sont pas de nature syllogistique. Cela concorde, en ce qui concerne les raisonnements topiques et sophistiques, avec la position d'Albert dans la quatrième division du *De universalibus*, puisque les raisonnements sophistiques sont marginalisés, tandis les raisonnements topiques manifestent une forme particulière de syllogisme qui n'a pas sa place dans l'analytique.

Le fait que la mention des « matières des syllogismes » ne commande en réalité pas une division de la logique en cinq « arts syllogistiques » s'observe non seulement parce qu'Albert passe subrepticement des « syllogismes » aux « argumentations »[86], mais aussi parce que la division de la « logique générale » se mue progressivement en une division de la « logique au sens large ».

La mention des six arts logiques prend place dans une démonstration globale qui vise à régler la question du rang dans lequel les *Seconds analytiques* doivent être traités, question qui correspond à l'ensemble du chapitre deux du premier traité. Cet exposé est tout entier mis sous l'autorité d'Avicenne, d'Alghazali et d'Alfarabi, dès les premiers lignes du texte (p. 4A), pour ensuite être référé, dans sa partie conclusive, à ce fameux « abrégé arabe » auquel Albert aurait puisé d'après Mario Grignaschi[87] (p. 7B).

L'ensemble du texte du chapitre deux est malheureusement d'une complexité désarmante puisqu'Albert remplace d'abord la poétique, qui se trouvait dans sa source, Alghazali, par la peïrastique, lorsqu'il aborde la typologie des propositions en cinq grandes catégories, alors même qu'il décrit les propositions en question de manière canonique, telle qu'on la trouve dans la tradition alexandrine : des propositions fausses qu'on sait être telles. Cette caractérisation ne cadre pas bien avec la peïrastique, puisque si le répondant sait que la proposition que l'attaquant cherche à lui faire admettre est fausse, il ne pourra aucunement tomber dans le piège ! La poétique est en revanche réintégrée dans un second temps de l'exposé, lorsque la typologie en douze catégories (susceptibles d'être ramenées à cinq) est abordée : le douzième type de propositions, les propositions imaginatives correspondent bien à la poétique. Albert conclut cette partie de l'exposé en insistant sur le fait que la poétique appartient bien « aussi », selon Aristote, à la « logique générale » (p. 7A). Mais quand le paragraphe suivant récapitule les douze types de propositions et les attribue aux arts logiques, les propositions imaginatives disparaissent, entraînant l'absence de la poétique, pour être remplacées par un autre douzième type de propositions, les propositions « transformatives », correspondant à la peïrastique, de nouveau introduite en lieu et place de la

86. Albert suit en fait sa source sur ce point, puisqu'Alghazali passe lui-même de la mention des « matières des syllogismes » à celles des « argumentations », comme l'a souligné Costantino Marmo (« Suspicio… », p. 161, note 73).

87. Voir sur ce thème la contribution de Jules Janssens dans le présent volume.

poétique (p. 7A)![88]. Lorsqu'enfin Albert conclut l'ensemble de ce chapitre, il intègre encore une fois la poétique, mais celle-ci prend place dans un autre ensemble, le « *trivium* quadripartite » que nous connaissons déjà, aux côtés de la grammaire, dans un ensemble qu'Albert appelle la « logique au sens large » ou logique « générique » (*logica in genere accepta*) . Les relations entre « logique générale » (*logica generalis*) et la logique au sens large ne sont pas explicitées. Si l'on se fonde sur ce qu'Albert dit ailleurs de la « logique générale », qui est toujours identifiée au *trivium* quadripartite et si l'on considère qu'Albert appelle également la logique au sens large la logique générique (*in genere accepta*), elles pourraient s'identifier. Mais il y a une nuance de taille : la grammaire n'appartient pas à la logique générale alors qu'elle appartient à la logique au sens large. C'est en tant que partie de la logique au sens large que la poétique appartient alors à la logique, aux côtés de la logique au sens strict, de la rhétorique *et de la grammaire*, non pas comme sous-partie d'une partie, la logique au sens strict (p. 7B). Lorsque logique générale (comprenant rhétorique et poétique) et logique au sens strict sont articulées, comme c'est le cas dans la paraphrase aux *Topiques*, la logique au sens strict suit l'*Organon* standard[89].

On retrouve cette logique au sens large dans la paraphrase *Topiques*, lorsqu'est abordée la division tripartite des « problèmes » en fonction des propositions dont ils sont composés (*Topiques* I, 14, 105b19-21) : propositions éthiques, physiques et logiques. Chaque type est divisé, de sorte qu'Albert y propose une division de la logique qui, conformément au contexte, comprend finalement tout ce que ne comprennent pas la physique et l'éthique (la philosophie pratique) : c'est la « logique au sens large (*generaliter dicta*).

88. Sur les différences entre la classification d'Albert et celle d'Alghazali, voir C. Marmo, « Suspicio…», p. 161, et, pour une version amendée, l'article de Costantino Marmo dans le présent volume (note 26). Notons que les incohérences d'Alghazali ont sans doute joué leur rôle dans la distance qu'Albert a pu prendre par rapport à son modèle, ainsi que dans ses propres variations. Comme l'a rappelé H. Lagerlund (« Al-Ghazali on the Form and Matter of the Syllogisms », *Vivarium*, 48, 2010, (p. 193-214), p. 203), Alghazali mentionne en effet un type de proposition, le sixième dans sa liste, les *opinabiles* (*Logica*, éd. Ch. Lohr, p. 276), qu'il ne recycle pas ensuite lorsqu'il distribue les treize types de propositions aux cinq arts logiques (p. 278 *sqq*.). Il qualifie en outre les propositions poétiques de « sumica », ce qui est de nature à laisser le lecteur perplexe. Toutes ces difficultés, alliées au fait que la définition qui est donnée par Alghazali des *propositiones maximae* (propositions admises depuis l'enfance et manisfestes) est peu soluble dans la tradition latine, où elles sont identifiées aux *dignitates* (c'est du reste la position d'Albert plus loin dans sa parpahrase comme l'a noté Sten Ebbesen, « Albert (the Great?)'s … », 1981, p. 98-99) expliquent peut-être le caractère isolé de ce développement. Même Albert ne s'en sert plus dans le reste de sa paraphrase, et personne ne le reprend plus par la suite, comme l'a souligné Sten Ebbesen, « Albert (the Great?)'s … », 1981, p. 99.

89. Voir note suivante.

Celle-ci, exactement comme dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*, est identifiée à un *trivium* quadripartite et référée à Aristote lui-même, à qui on attribue non seulement une poétique, mais aussi une grammaire :

> La logique entendue au sens large comprend le *trivium*, c'est-à-dire le *quadrivium* selon Aristote, puisqu'il a fait de la poésie une science spéciale, et [cette] logique comprend la logique au sens strict, dont une partie est la dialectique, car la logique au sens strict porte sur tout syllogisme, aussi bien le syllogisme pur et simple que le syllogisme dialectique, démonstratif et même sophistique — la dialectique porte sur le syllogisme partant [de prémisses] probables. Celle-ci [la logique au sens large] comprend [en outre] la rhétorique, la grammaire et la poésie[90].

Comme on l'a vu à propos du *De universalibus*, Albert cherche probablement à éviter avec plus ou moins de bonheur les imprécisions classificatoires que lui offrait la tradition latine de l'Organon *long* ou de la logique étendue, avec une multi-location de la poétique et de la rhétorique, telle qu'on la trouve chez Dominicus Gundissalinus. Ici les deux plans sont proposés de manière intriquée, mais non combinée, puisque la logique au sens strict (une sous-partie de la logique au sens large, le *trivium* quadripartite) n'est pas identifiée explicitement à la logique générale, qui contient, elle, la rhétorique et la poétique. On a observé une telle dissociation, plus ou moins heureuse, dans le *De universalibus* : la poétique et la rhétorique comme partie de la logique générale n'apparaissent que dans la première division de la logique, tandis que dans la quatrième division, qui professe un *Organon* standard « rallongé » (avec la peïrastique), poétique et rhétorique sont des arts du langage distincts de la logique : elles n'appartiennent pas à la logique (*logica docens*) mais en font usage (*logica utens*), comme les autres arts et sciences, théoriques et pratiques.

4.6. La paraphrase aux *Topiques*

Le prologue de la paraphrase aux *Topiques* aborde la question de l'ordre des traités dans les mêmes termes que celui des *Seconds analytiques* — à ceci près qu'Albert dit explicitement que les *Premiers analytiques* traitent de la

90. « Logica generaliter dicta totum comprehendit trivium *vel quatrivium secundum Aristotelem, quia poetriam ponit pro scientia speciali, et logica comprehendit logicam stricte dictam*, cujus una pars est dialectica : quia logica stricte dicta est de syllogismo omni, tam simpliciter accepto, quam dialectico, quam demonstrativo, quam etiam sophistico : dialectica autem de syllogismo ex probabilibus. Haec ergo comprehendit et rhetoricam, et grammaticam, et poetriam », *Topica*, éd. A. Borgnet, in *Opera omnia*, vol. II, Paris, 1890, p. 278 B.

« forme » du syllogisme, sans toutefois parler de « matière » pour les deux autres traités considérés, les *Seconds analytiques* et les *Topiques*. Albert affirme que la place du traité après les *Seconds analytiques* se justifie par le fait que la nécessité du conséquent, ajoutée à la nécessité syllogistique, y est diminuée du fait que le syllogisme dialectique raisonne à partir de prémisses probables[91]. Mais ces considérations sont d'emblée replacée dans le cadre global d'une division de la logique, notamment entre *inventio* et *iudicium*, sans toutefois que les *Réfutations sophistiques* ne soient mentionnées[92] : seule la place des *Topiques* après les *Analytiques* est envisagée.

La notion de « syllogisme dialectique », ignorée dans le *De universalibus*, redevient centrale par la contrainte du texte commenté. Les maîtres latins médiévaux du milieu du XIII^e^ siècle sont confrontés à une situation délicate avec l'enseignement systématique des *Topiques* d'Aristote en lieu et place du texte cicéronien. Dans le traité aristotélicien, le « syllogisme dialectique » est bien distingué du syllogisme démonstratif par la nature de ses prémisses *sur les bases d'une définition du syllogisme dans les Topiques pratiquement identique avec celle des Premiers analytiques*. La lecture des *Topiques* d'Aristote, qui se généralise dans les décennies précédant les paraphrases logiques d'Albert, alliée à la diffusion du modèle alexandrin de division des syllogismes en fonction de leur matière, vient battre en brèche l'attribution aux *Topiques* d'un type particulier d'inférences, les « inférences topiques », distinctes en principe des syllogismes, et assimilées à des enthymèmes et/ou à des propositions conditionnelles fondées sur les lieux, conception qui prévalait chez les logiciens du XII^e^ siècle, jusqu'aux *Summule* de Pierre d'Espagne, et au-delà[93]. Ces nouvelles lectures engagent une réélaboration dont les différents efforts théoriques et classificatoires d'Albert sont les témoins.

Non seulement Albert identifie les *Topiques* à la partie inventive de la logique, ce que nous avons observé dans le *De universalibus*, mais il explique en outre *pourquoi* elles ne peut appartenir à l'analytique-*iudicium*, bien que manifestant un raisonnement syllogistique. Comme dans le *De universalibus* l'analytique est identifiée au jugement, mais pas à la syllogistique : *il y a un raisonnement syllogistique topique spécifique qui ne relève pas de l'analyse*. La raison en est qu'il ne peut y avoir d'analyse de ce qui n'a qu'une connexion

91. *Topica*, p. 233A.

92. Une allusion au syllogisme sophistique est cependant faite p. 234A lorsque les quatre parties de la logique qui traitent du syllogisme sont mentionnées : celle sur le syllogisme *simpliciter*, puis celles sur les syllogismes démonstratif, dialectique et sophistique. Les chapitres 3 et 4 du premier traité sont ensuite entièrement consacrés aux raisonnements déficients : syllogismes éristiques, paralogismes, raisonnement peïrastique.

93. Voir N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics*, p. 339 *sqq.* pour un résumé.

inférentielle imparfaite, mais procède à partir du probable et du vraissembable (p. 234B). Le syllogisme dialectique est dit « topique » du fait qu'il tire la nécessité de sa conséquence des relations topiques entre les choses (p. 234B). Bien que le « probable » soit la « matière » sur laquelle opère l'acte de la raison lorsque l'artisan logicien « fabrique » un syllogisme dialectique (p. 234A), le syllogisme dialectique n'est pas une « variation matérielle » du syllogisme *simpliciter* dont une autre variation serait le syllogisme démonstratif, à l'instar de ce qu'on observe dans le modèle alexandrin, car *le syllogisme dialectique implique une variation formelle*, comme on le constate dans la suite du texte, consacrée aux syllogismes déficients. Il n'est pas non plus une espèce du « genre syllogistique ».

Le couple matière-forme, qui était déjà assez présent dans le prologue et dans le commentaire sur la définition du syllogisme (voir p. 239A) et du syllogisme dialectique (p. 240B), devient totalement omniprésent dans les chapitres trois et quatre du premier livre consacrés aux arguments déficients (syllogisme éristique, paralogisme), distingués selon qu'ils pèchent par la forme, par la matière ou par les deux[94]. Albert explique que la distinction entre la forme et la matière doit être maniée différemment selon qu'il s'agit du syllogisme *simpliciter* ou du syllogisme *ad propositum* (ce qui est à peu près l'équivalent de la distinction entre le syllogisme *inferens* et le syllogisme *probans*).

Un argument peut partir de prémisses vraies ou fausses, et suivre ou non une combinaison syllogistique « utile », d'où, pour le syllogisme *simpliciter*[95] : (1) le syllogisme qui pèche par la matière seule : « omnis statua est naturalis,

94. Les *Topiques* I, 1 distinguent parmi les raisonnements éristiques entre les raisonnements qui sont syllogistiques, mais partent de prémisses apparemment admises, les raisonnements qui n'ont que l'apparence du syllogisme (ou de la réfutation), mais partent de prémisses admises, et les raisonnements qui sont faussement syllogistiques et partent de prémisses faussement admises. Cette distinction a été unanimement comprise par les commentateurs anciens, médiévaux et contemporains, à partir de la distinction forme/matière : les premiers sont matériellement éristiques, les seconds sont formellement éristiques et les troisième sont formellement et matériellement éristiques. Aristote distingue en outre les paralogismes qui sont (ici, mais pas des les *Réfutations sophistiques* 1) des raisonnements syllogistiques partant de prémisses appartenant seulement en apparence à la science considérée.

95. « Hoc autem dupliciter exponitur, scilicet de materia et forma syllogismi simpliciter, et de materia et forma syllogismi ad propositum. Priori quidem modo *de forma et materia simpliciter* exponendo detur tale exemplum. Omnis statua est naturalis : Herculis statua est statua : ergo est naturalis. Patet quod prima est falsa, et non probabilis : videtur tamen esse secundum phantasiam probabilitatis, per locum sophisticum procedentem sic : omne aes est naturale : statua est aes : ergo statua est naturale. Ordo autem terminorum et combinatio propositionum in qualitate et quantitate *formam tenent syllogisticam : propter quod ille syllogismus peccat in materia tantum, et non in forma* : Si autem sic arguitur : omnis homo est animal : omnis asinus est animal : ergo omnis asinus est homo. Iste syllogismus procedit ex vere probabilibus : tamen non est syllogizatus, quoniam formam in figura et modo non

Herculi statua est statua, ergo est naturalis », dont la prémisse a l'air probable du fait qu'elle résulte de la fallacie : (4) « omne aes est naturale, statua est aes, ergo statua est naturale (*sic*) ») ; (2) par la forme seule : un syllogisme de la seconde figure à prémisses universelles affirmatives vraies, ce qui est une combinaison « inutile » ; ou (3) par la matière et la forme : un syllogisme de la seconde figure à prémisses universelles affirmatives fausses.

Pour le syllogisme *ad propositum*, il y a également trois possibilités : (1') un syllogisme partant de prémisses apparemment admises et suivant les modes et les figures syllogistiques ne pèche pas selon la forme du syllogisme *simpliciter*. Il pèche par la matière du syllogisme *ad propositum*, le syllogisme dialectique, à cause du caractère « probable » de la matière, et non par la matière du syllogisme *simpliciter*, laquelle est constituée des termes et des propositions et ne peut donc faillir, comme on le voit plus loin dans une réponse à une objection. En ce cas, « la relation entre les termes disposés selon la figure et le mode » n'est pas fautive. Il s'agit de l'argument : « tout nom signifie une chose, « chien » est un nom, « chien » signifie une chose ». (3') Si l'argument ne présente pas la relation requise du moyen terme aux extrêmes, par exemple quand le moyen terme est ambigu, en ce cas ni la matière ni la forme du syllogisme dialectique ne sont respectées. C'est le cas de la fallacie : « tout chien est [un animal] aboyant, le [chien] de mer est un chien, donc il est un animal aboyant ». La matière du syllogisme dialectique n'est pas respectée car la prémisse majeure est seulement apparemment admise. Quant à la forme, rappelons, pour bien comprendre le propos d'Albert, que la *forme du syllogisme dialectique est la disposition adéquate des termes selon la relation topique*. C'est la raison pour laquelle il pèche par la forme, alors même qu'il suit une combinaison syllogistique utile (concluante). Enfin, (2') il y a le syllogisme qui part de prémisses effectivement admises, et respecte donc la matière (probable) du syllogisme dialectique, mais ne respecte pas la forme du syllogisme dialectique, *non pas parce la combinaison syllogistique est inutile, ce qui, de fait, est le cas, mais parce que la relation des termes ne prouve rien* (!) : c'est le cas de l'argument : « omnis iusticia est bona, omnis honestas est bona, omnis honestas est iusticia »[96].

habet, cum sit in seounda figura ex affirmativis, nec tenet figuram et modum nisi inutilis conjugationis. Si autem sic arguitur : omnis homo est animal : nullum risibile est homo : ergo nullum risibile est animal. Erit falsa minor et improbabilis : quae tamen videtur probabilis apparenter per locum sophisticum : quia omne risibile est proprium : nullum proprium est animal : sic, nullum proprium est animal : omne risibile est proprium : ergo nullum risibile animal. Et sic peccat in materia in minori propositione : et peccat in forma, quia minor est negativa contra formam in modo primae figurae : peccat igitur tam in materia quam in forma », *Topica*, p. 242 B.

96. « De syllogismo autem ad propositum planum est hic exponere : quia si sic arguitur :

La suite du texte se heurte à la tâche délicate d'expliquer comment certains arguments éristiques sont, suivant le texte d'Aristote lui-même, des apparences de syllogismes ou des syllogismes apparents, alors même qu'ils respectent la forme du syllogisme *simpliciter* selon Albert. La cohérence de l'édifice précédemment construit devient précaire dès lors qu'on cherche à savoir si le raisonnement d'Albert s'applique au syllogisme *simpliciter* ou au syllogisme *ad propositum*.

La seule façon de rendre raison de la suite du texte (p. 243B) semble de prime abord de comprendre que la matière et la forme dont Albert parle sont la matière et la forme du syllogisme *ad propositum*, c'est-à-dire du syllogisme dialectique. Albert nous dit que seuls les syllogismes qui pèchent par la matière comme (1') méritent le nom de « syllogisme », tandis que les deux autres « pourraient être appelés « syllogismes éristiques » (ce qui est effectivement le cas dans les *Topiques*) « mais ils ne sont pas appelés « syllogismes » purement et simplement (*simpliciter*) et sans détermination [ultérieure] car le nom est imposé à partir de la forme, et ce qui ne participe pas de la forme ne participe pas du nom »[97]. Cela ne peut pas vouloir dire que les syllogismes de type 3' et 2' ne sont pas des syllogismes parce qu'ils ne sont pas des syllogismes *simpliciter*, étant donné que leur situation est très différente, le premier ne respectant pas une combinaison syllogistique utile, et l'autre la respectant. Ils

omnis canis est latrabilis : omne marinum est canis : ergo omne marinum est latrabile. Constat quod iste syllogismus est litigiosus, et non peccat contra syllogismum simpliciter, sed contra formam syllogismi ad propositum : si enim termini positi in tali syllogismo recte se haberent in habitudine medii ad majus extremum, et in habitudine medii ad minus extremum, esset syllogismus probans et ad propositum : sed *quia non habent terminorum debitam habitudinem, quae est causa concludendi in syllogismo ad propositum in forma ipsius*, ideo peccat contra formam syllogismi probantis : et secundum hanc formam non est syllogizatus, *quamvis habeat formam simpliciter*. Et secundum hoc trium syllogismorum litigiosorum ista sunt exempla. Omne nomen unum significat unum : canis est nomen unum : ergo significat unum … Hic enim peccatur in prima propositione contra probabilitatem quae est materia syllogismi dialectici : et *non peccant termini in habitudine positi in figura et modo*. Si autem sic arguitur : omnis justitia est bona : omnis honestas est bona : ergo omnis honestas est justitia. *Habitudo terminorum probantium non valet :* quia non sequitur si idem consequens sequitur ad duo antecedentia, quod unum istorum sequatur ad aliud et ideo peccat contra formam syllogismi ad propositum, quamvis in materia non peccat in aliquo », *Topica*, p.243A-B. Le dernier argument, dont chaque prémisse est vraie prise isolément, est dans la deuxième figure avec deux universelles affirmatives, ce qui est une combinaison inutile. Il faut comprendre qu'il pourrait être valable si le principe selon lequel deux choses qui sont conséquentes à une même chose sont elles-mêmes conséquentes entre elles était valable, quand bien même la combinaison syllogistique est inutile (!). On voit par là que l'« utilité » de la combinaison syllogistique ne correspond pas à la notion moderne de validité puisqu'on peut suivre une combinaison utile sans être « valide » (3') et être « invalide » pour une autre raison que l'inutilité de la combinaison syllogistique suivie (2').

97. « Sed non dicatur syllogismus simpliciter et sine determinatione quia nomen a forme imponitur et quod non participat formam non participat nomen », *Topica*, p. 243B

ne peuvent donc être décrits comme *péchant conjointement selon la forme*, de sorte qu'ils sont des syllogismes apparents uniquement parce qu'ils pèchent conjointement selon la forme du syllogisme dialectique, qui est *l'existence d'une relation topique entre les termes des prémisses permettant d'affirmer la conclusion*. Tout cela est assez paradoxal, mais assez cohérent jusque-là[98].

Les choses se gâtent quand on en vient à une objection contre le caractère syllogistique des syllogismes qui pèchent par la matière seule (1')[99]. Albert écarte sans ménagement l'objection consistant à dire que le syllogisme qui pèche par la matière ne peut être un syllogisme car ce qui est déficient par sa matière est aussi déficient par la forme et ne mérite pas le nom de syllogisme, puisque, pour lui, un tel syllogisme conserve la matière du syllogisme *simpliciter* qui est représentée par les termes et les propositions. Albert admet le principe de la défaillance de la matière entraînant la défaillance de la forme et la perte du nom, mais il affirme que cela ne s'applique pas au cas considéré, car le syllogisme *simpliciter* a une matière propre dont on ne peut le priver[100].

Mais Albert ajoute qu'un tel syllogisme perd bien le nom de syllogisme du point de vue du syllogisme *ad propositum*, de sorte que le syllogisme qui pèche par la matière n'est pas un syllogisme *ad propositum*, mais reste un syllogisme, c'est-à-dire un syllogisme *simpliciter*. Le principe selon lequel la défaillance de la matière entraîne celle de la forme et du nom s'applique alors parce l'argument peut effectivement défaillir du point de vue de sa matière (*probable*) : le syllogisme qui pèche contre la matière du syllogisme *ad propositum* perd du même coup la forme du syllogisme *ad propositum*, ce qui est contradiction avec ce qu'Albert avait dit précédemment puisqu'il avait dit que les relations entre les termes étaient préservées dans (1'), contrairement au cas de (3') (p. 243 A) ; il perd aussi son nom : « syllogisme dialectique ».

Ce nouvel argument implique que toute la discussion sur la défaillance de la forme et de la matière entraînant ou non l'existence d'un syllogisme apparent oscille de manière inconstante entre la prise en compte du syllogisme *simpliciter* ou *ad propositum* : le syllogisme de type (1') possède la matière et la forme du syllogisme *simpliciter*, raison pour laquelle il mérite le nom de « syllogisme », mais comme il est déficient du point de vue de la matière

98. Cette manière d'analyser la défaillance des arguments éristiques au regard du syllogisme dialectique, indépendamment du respect ou du non-respect des modes et des figures syllogistiques, se retrouve dans la paraphrase aux *Réfutations sophistiques*, voir *infra* notes 156 et 157.

99. *Topica*, p. 243A-244B.

100. Même procédé dans le commentaire aux *Topiques* attribué à Robert Kilwardby, *In Librum Topicorum*, éd. O. Weijers, « Le commentaire sur les *Topiques* » d'Aristote attribué à Robert Kilwardby (ms Florence, B.N.C., Conv. Soppr. B. 4. 1618) », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, VI, 1995, (p. 107-143), p. 132-133.

du syllogisme dialectique, il est déficient du point de vue de sa forme et ne mérite pas le nom de « syllogisme dialectique ». Les syllogismes de type (2') et (3'), dont l'un respecte la forme du syllogisme *simpliciter* et l'autre non, sont des syllogismes apparents parce qu'ils ne respectent pas la forme du syllogisme dialectique, c'est-à-dire les relations topiques adéquates entre le moyen terme et les extrêmes. Mais pour la même raison, c'est-à-dire. en raison du non respect de la forme du syllogisme dialectique, les arguments de type (1') devraient être considérés comme des apparences de syllogisme, ou bien, inversement, les syllogismes de type (3') devraient être considérés comme n'étant pas des syllogismes apparents du fait qu'ils respectent les modes et les figures syllogistiques, à l'instar de (1'), ce qui implique que la matière du syllogisme *simpliciter* serait elle aussi respectée…

De fait, il manque à l'exposé d'Albert une distinction claire entre deux manières différentes de comprendre la forme syllogistique, l'une à laquelle nous induisent davantage les *Premiers analytiques* et l'autre plutôt suggérée par les *Réfutations sophistiques*. Si seule la figure et le mode sont considérés, indépendamment de tout contenu, comme nous y invite l'usage des lettres dans les *Premiers analytiques*, alors tous les arguments qui respectent les combinaisons « utiles », indépendamment du contenu, seront des syllogismes, les arguments partant de prémisses apparemment admises, mais aussi les fallacies comme (3') et (4), ce qui ne peut être admis. C'est la raison pour laquelle certains commentateurs des *Réfutations sophistiques* sont conduits à ajouter des clauses supplémentaires, qui prennent en compte la signification des termes et la nature de la prédication exercée, pour établir les critères selon lesquels on peut juger qu'un argument respecte la forme du syllogisme *simpliciter* et qu'il est un syllogisme[101]. Cela permet précisément d'écarter les fallacies de type (3') et (4) comme étant formellement éristique, des apparences de syllogismes et des paralogismes, et de décrire les arguments de types (1) ou (1') comme des syllogismes et des arguments seulement matériellement éristiques. Faute de cette conception plus « riche » de la notion de forme, il n'est pas possible de distinguer, parmi le arguments qui respectent les combinaison utiles, puisque leur contenu est mis en suspens, entre les arguments matériellement éristiques qui sont des syllogismes (1') et les arguments formellement éristiques qui ne sont pas des syllogismes (3'). La confusion règne donc dans la classification d'Albert, qui accepte l'exégèse traditionnelle où les arguments de type (1') sont distingués des arguments de type (3') comme respectivement matériellement et formellement éristiques alors même qu'ils respectent tous deux la forme du syllogisme *simpliciter*, mais ne donne aucun moyen de les distinguer.

101. Voir *infra* § 7.3.

Cette manière de procéder n'est pas uniquement le fruit d'une analyse lacunaire du problème. Elle semble plutôt procéder, de manière sous-jacente et encore confuse, d'un effacement de la démarcation entre les arguments formellement et matériellement éristiques, effacement qui apparaît de manière beaucoup plus explicite dans la paraphrase aux *Réfutations sophistiques*[102]. Lorsqu'il a glosé plus haut dans sa paraphrase la définition du syllogisme, Albert a affirmé que l'argument partant de prémisses fausses ne respectent pas véritablement la définition du syllogisme, et partant, n'est pas véritablement un syllogisme :

> Lorsqu'il ajoute « nécessairement » [dans la définition du syllogisme] il faut l'entendre de la nécessité de la conséquence que certains appellent « nécessité d'inférence », laquelle s'obtient par la figure et le mode, du fait de l'ordonnancement du moyen terme, le moyen terme étant la cause de la conséquence de la conclusion du fait qu'il joint les extrêmes par la relation qu'il entretient avec l'un et l'autre… Lorsqu'il dit « autre que ce qui a été posé », par « ce qui a été posé », il désigne les propositions en tant qu'elles se tiennent sous une forme selon une disposition déterminée, mais *rien ne peut se tenir sous une forme parfaite selon une telle disposition si ce n'est ce qui est en puissance de cette forme selon sa matière, ce qui n'arrive pas dans le cas de ce qui faux. C'est pourquoi le syllogisme qui pèche par la matière ne se fait pas purement, simplement et parfaitement « à partir de ce qui a été posé »*[103].

On voit qu'Albert fait ici figurer la considération de la modalité aléthique des prémisses dans la définition même du syllogisme, qu'Albert appelle « syllogisme commun » (*in communi*), en amont de la description de ses espèces. Cela veut dire que la portée de la dernière phrase ne peut pas être atténuée en disant qu'elle ne porte que sur le syllogisme *probans*, et non sur le syllogisme en général. La considération de la valeur de vérité des prémisses appartient d'une certaine façon à la forme du syllogisme, puisqu'elle appartient à sa définition, raison pour laquelle les arguments qui n'y satisfont pas ne sont pas des syllogismes. Mais elle relève aussi, d'une autre

102. Voir *infra* § 7.2.

103. « Et quod additur, ex necessitate, de necessitate intelligitur consequentiae, quae vocatur necessitas a quibusdam inferentiae, quae est ex figura et modo per medii ordinationem, quod medium est causa consequentiae conclusionis per hoc quod sua relatione ad utrumque extremum conjungit extrema [...] Cum dicitur, aliud a positis. Quod dicitur, a positis, notat propositiones sub forma stantes determinatae positionis : sub forma autem talis positionis perfecta non stat nisi quod secundum materiam potentiale est ad talem formam : et hoc non est falsum : unde peccans in materia syllogismus, non simpliciter et perfecte est ex positis », *Topica*, p. 239A.

point de vue, de sa matière, c'est-à-dire de la partie matérielle de la définition, raison pour laquelle les arguments qui n'y satisfont pas sont considérés comme matériellement déficients[104]. Nous revenons plus loin sur ce point avec l'examen de la paraphrase aux *Réfutations sophistiques*.

Une réponse à une autre objection apporte une précision importante sur la relation de la forme aux différentes matières, (et quelle « forme » est sauvée), tout en prenant position sur la question de la classifications des syllogismes. Certains affirment, nous dit Albert, que si les arguments démonstratifs, dialectiques, éristiques et pseudographiques sont les espèces du genre syllogistique, ils sont des syllogismes ; comme ils pèchent par la forme, on serait contraint de reconnaître que le syllogisme qui pèche par la forme est un syllogisme, ce qui ne peut être admis. Albert répond en disant que les différents types d'arguments ne sont simplement pas les espèces d'un genre syllogistique commun :

> Lorsque le syllogisme se divise en syllogismes démonstratif, dialectique, éristique et en pseudographe[105], il ne se divise pas comme un genre, mais comme une [réalité] analogue considérée selon sa configuration externe (*figuraliter*), en tant que la configuration externe [/la figure] (*figura*) du syllogisme est imitée[106].

Albert veut éviter d'avoir à admettre ce que dit Aristote après avoir décrit les arguments déficients en *Topiques* I,1, à savoir, dans la traduction de Boèce, qu'il s'agit d'autant d'« espèces du syllogisme », ce qui implique que le syllogisme serait leur genre. Cette interprétation taxinomique de la division des syllogismes, en termes de genres et d'espèces, a tendance a être renforcée par la présence de la notion de « différences (*differentiae*) » au début des *Topiques*[107] pour parler des divers syllogismes, mais aussi par la présence du mot « genres (*genera*) » pour désigner les quatre types de discussions au début des *Réfutations sophistiques*[108]. Une telle interprétation

104. Comme la définition comporte les parties essentielles d'un composé hylémorphique, c'est-à-dire la forme et la matière générales, on peut imaginer que cette ambivalence, entre matière et forme, du critère de la valeur de vérité s'expliquerait assez facilement en distingant la *forma totius* et la *forma partis* du syllogisme.

105. C'est la traduction proposée par Louis-André Dorion, Les *Réfutations sophistiques*, Paris/Laval, 1995, p. 148, note 170, et p. 288.

106. « Cum syllogismus dividitur in demonstrarivum, dialecticum, litigiosum et falsigraphum, non dividitur ut genus sed ut analogum figuraliter acceptum quod quidem syllogismi figuram imitatur… », *Topica*, p. 244 A.

107. *Topiques* 100a21, *Topica*, *Aristoteles Latinus* V/1-3, p. 5.

108. *Réfutations sophistiques*165a40, *Sophistici Elenchi*, *Aristoteles Latinus* VI/1-3, éd. B. G. Dod, Leiden, 1975, p. 7.

est en contradiction avec tout le développement antérieur d'Albert dans la paraphrase aux *Topiques*, aussi bien qu'avec ses affirmations sur les « espèces imparfaites » que sont les syllogismes autres que le démonstratif dans sa paraphrase aux *Seconds analytiques*.

Pour éviter d'admettre ce que dit la lettre du texte d'Aristote, Albert exploite l'expression « ut figuraliter sit complecti » dans un sens qui n'était manifestement pas voulu pas Aristote, ni même par Boèce, puisqu'il fait dire à Aristote qu'il a été possible de considérer tous ces syllogismes comme des syllogismes, à égalité — toutes les espèces étant espèces de leur genre à égalité — que parce qu'on avait simplement en vue la configuration externe (*figura*) du syllogisme. Cette position permet d'expliquer pourquoi le syllogisme éristique qui pèche par la forme n'est pas un syllogisme « simpliciter », mais seulement « secundum quid »[109]. Quant au syllogisme dialectique, il ne fait pas que remplir la forme syllogistique d'une matière probable, mais *il « ajoute la forme des relations topiques à la forme syllogistique pure et simple »*[110], une idée que N. J. Green-Pedersen avait déjà relevée dans des commentaires aux *Topiques* et au *De differentiis topicis* de la période précédente[111]. Le syllogisme démonstratif ne fait quant à lui que conforter la nécessité de la conséquence (c'est-à-dire la forme syllogistique pure et simple) par l'ajout de la nécessité du conséquent, *sans ajouter une nouvelle forme*[112] que serait une « forme démonstrative ». Cela veut dire que les syllogismes dialectique et démonstratif ne peuvent en aucun cas être décrits comme des espèces d'un genre commun auquel ils ajouteraient simplement une différence diviseuse. S'il n'est pas une « variation matérielle » du syllogisme *simpliciter*, le syllogisme dialectique n'est pas non plus une espèce du genre « syllogisme », comme on l'a déjà vu dans la paraphrase aux

109. Pour les raisonnements matériellement éristiques, voir *infra* la paraphrase aux *Réfutations sophistiques*.

110. « Formam habitudinis localis addit supra formam syllogismi *simpliciter* », *Topica*, p. 245 A.

111. Voir « Discussions about the Status… », p. 42-43 pour Robert « de Lisbonne », commentateur du *De differentiis topicis* (texte p. 64). Cette doctrine, pointée par N. J. Green-Pedersen chez un certain nombre d'auteurs (*The Tradition of the Topics*, p. 255, en particulier note 15), a été jugée déroutante. Assez étrangement, Green-Pedersen affirme qu'Albert le Grand fait partie des auteurs qui ont rapidement abandonné cette doctrine (p. 256, note 17). Probablement s'est-il arrêté aux déclarations initiales d'Albert puisqu'il cite seulement la page 240 de la paraphrase. En revanche Robert Kilwardby l'a nettement rejetée au profit d'une division des syllogismes en fonction de leur matière respective (voir « Discussions about the Status… », p. 55-56, note 57).

112. « Novam formam non addit demonstrativus super [éd : dialecticum] syllogismum, sed consequentiae necessitas confortatur in ipso », *Topica,* p. 245A. « Dialecticum syllogismum » est probablement un texte fautif : il doit s'agir du syllogisme tout court ou *simpliciter.* Même doctrine chez les auteurs mentionnés par N. J. Green-Pedersen dans la note précédente, chez Robert de Lisbonne notamment (voir « Discussions about the Status… », p. 44, p. 46).

Seconds analytiques, puisque l'ajout de la forme dont il procède exténue celle de son genre, raison pour laquelle, si le vocabulaire de l'espèce et du genre doit être mobilisé, il ne pourrait s'agir que d'une « espèce imparfaite ». L'ajout d'une « différence », la forme des relations topiques à la forme syllogistique « générique » ne laisse pas cette dernière subsister mais l'amoindrit : les divers syllogismes ne se ramènent à l'unité que par analogie.

Notons qu'Albert utilise pour le syllogisme le même vocabulaire, l'unité d'analogie, que Robert Kilwardby avait mobilisée pour l'argumentation au regard du syllogisme et de l'induction dans son commentaire aux *Premiers analytiques*[113]. Il soutient la même thèse que Robert Kilwardby, à propos du fait que le syllogisme *simpliciter* n'est pas le genre des syllogismes dialectiques et démonstratifs, mais pour des raisons complètement opposées : pour Albert, les syllogismes dialectique et démonstratif ne sont pas des espèces qui ajouteraient une différence formelle à un genre, puisque le syllogisme démonstratif n'ajoute aucune forme et que le syllogisme dialectique ajoute une forme qui amoindrit celle du syllogisme *simpliciter* et, au fond, s'y substitue ; pour Robert Kilwardby ils ne sont pas des espèces d'un genre syllogistique commun puisqu'ils sont des variations matérielles du syllogisme *simpliciter* qui, parce qu'il est un être constitué en acte, n'est ni un genre, ni une simple forme, mais un composé hylémorphique de forme et de matière générales, doté d'un être séparé et d'une effectivité propre[114].

4.7. La paraphrase aux *Réfutations sophistiques*

La paraphrase aux *Réfutations sophistiques* propose une classification des syllogismes en général, et des syllogismes déficients en particulier, sur la base d'une distinction entre la forme et la matière des syllogismes dont le maniement, particulièrement complexe, appelle un commentaire assez long. Les difficultés de l'application du couple matière-forme à l'analyse des *Réfutations sophistiques* sont en partie dues, on l'a dit, aux caractéristiques de l'ouvrage lui-même, puisque, contrairement aux *Premiers analytiques*, qui mettent en valeur l'existence d'une forme syllogistique indépendamment de tout contenu (au point d'admettre les syllogismes du vrai à partir du faux), les *Réfutations sophistiques* semblent au contraire organiser une porosité entre la forme et la matière des arguments. Elles montrent comment des arguments qui respectent les modes et les figures syllogistiques sont tout de même formellement déficients et sont des syllogismes apparents, notamment à cause

113. Voir *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499, fol 2va.

114. voir *infra* notes 143 et 144 pour le texte de Robert Kilwardby.

des caractéristiques des termes concrets et de ce qu'ils signifient. L'exégèse d'Albert va pousser la conséquence de cette porosité à son comble, au point d'affirmer que même les syllogismes qui pèchent par la seule matière ne sont pas de véritables syllogismes.

4.7.1 La classifications des syllogismes en fonction de leur matière

Le prologue des *Réfutations sophistiques* offre une division complète d'une logique adossée à un *Organon* standard, depuis les *Catégories* jusqu'aux *Réfutations sophistiques*, auxquelles s'ajoutent, selon la tradition médio-latine, l'*Isagogè*, le *De sex principiis* et le *De divisione*. Les différents traités abordent les principes lointains du syllogisme (*De universalibus, Praedicamenta*, *De sex principiis, De divisione*), ses principes proches (*Peri hermeneias*), le syllogisme lui-même, selon la forme et la puissance (*Premiers analytiques*), ou selon les matières en lesquelles cette forme peut être « sauvée » : matière nécessaire (*Seconds analytiques*), matière probable (*Topiques*) et matière « apparente » (*Réfutations sophistiques*). Comme dans les paraphrases aux *Seconds analytiques* et aux *Topiques*, la cause de la conséquence et la cause du conséquent sont présentes dans la matière nécessaire, tandis que dans la matière probable, correspondant au syllogisme dialectique, seule est présente la cause de la conséquence, qui est fondée sur les relations topiques[115]. Pour les syllogismes sophistiques, la forme est « sauvée » dans une matière qui semble avoir la nécessité du conséquent et de la conséquence, bien qu'elle ne l'ait pas ou ne l'ait pas suffisamment[116] ; ou bien elle est « sauvée » dans une matière apparente, ce qui laisse entendre qu'elle n'est pas vraiment « sauvée », comme nous allons le voir, puisqu'elle n'est sauvée que « vocalement » et non « réellement »[117]. Le syllogisme sophistique a bien une matière, les

115. Albert ne reprend pas ici l'idée que la moindre nécessité du conséquent entraîne la moindre nécessité de la conséquence, telle qu'on a pu l'observer dans la paraphrase aux *Topiques*, soit qu'il souhaite passer sous silence les détails de la doctrine concernant les *Topiques*, qui ne sont pas en jeu ici, soit qu'il n'adhère plus (ou pas ?) à cette doctrine. L'idée que les relations topiques ajoutent une forme à la forme syllogistique est également absente. Mais le même fond doctrinal pourrait être présent. La paraphrase aux *Réfutations sophistiques* affirme que les relations topiques suffisent *à former* un syllogisme, ce qui laisse entendre qu'elles ne s'y ajoutent pas simplement, mais s'y subsituent comme cause nécessaire de l'inférence de la conclusion à partir des prémisses (voit *infra* notes 157 et 158).

116. Albert distingue ensuite entre *inventio*, correspondant aux *Topiques*, et *iudicium* correspondant aux *Premiers analytiques*, et explique que la sophistique doit être traitée en deux parties selon cette distinction (*Liber Elenchorum*, éd. A. Borgnet, in *Opera omnia*, vol. II, Paris, 1890, p. 526 A-B)

117. Dans la paraphrase aux *Premiers analytiques* Albert suggère que la forme syllogistiques est moins bien sauvée dans le syllogisme dialectique, et encore moins bien dans le syllogisme sophistique : « His vero sic praelibatis tanquam syllogismorum principiis, dicendum est jam

propositions, disposées selon la figure et le mode, mais seulement selon le son vocal (*quantum ad vocem*, *in voce*). Toute la question est de savoir comment on peut dire que la forme est sauvée dans une matière qui n'est réelle que selon le son vocal, de sorte que l'argument est finalement décrit comme un syllogisme apparent. Une fois cette question résolue, on aura couvert la discipline logique dans son ensemble[118].

On voit comment les formulations d'Albert, alors même qu'il semble utiliser de manière simple et univoque le modèle alexandrin de division des syllogismes en fonction de leur matière respective, suggèrent d'emblée un traitement bien plus complexe de la question.

La suite du prologue développe la classification traditionnelle des arguments déficients selon qu'ils pèchent par la matière ou par la forme. L'exposé est difficile à suivre, le texte n'est pas toujours très clair, sans qu'on puisse écarter l'hypothèse qu'il soit corrompu, en l'absence d'édition critique.

D'une manière générale, il s'agit pour Albert d'expliquer qu'il y a toujours une apparence de syllogisme et de réfutation dans les syllogismes sophistiques.

Que la forme ne soit pas sauvée dans un syllogisme qui pèche par la forme paraît assez trivial. Mais il faut souligner que l'exemple pris par Albert est une fallacie de l'accident qui suit une combinaison syllogistique utile (en barbara) : « Omnes aes est naturale, omnis statua est aes, omnis statua est naturalis »[119].

deinceps per quae sicut per terminos et propositiones et principia, et quando quantum ad figuras, et quo modo quantum ad modos et conjugationes fit omnis syllogismus, et postea in libro posteriorum Analyticorum dicemus de demonstratione, et scientia demonstrativa : quia in illa salvatur perfecte forma syllogismi : et non ita salvatur in scientia dialectica, et syllogismo dialectico probabili : minus autem salvatur in sophistico », *Libri Priorum Analyticorum*, éd. A. Borgnet, p.486A.

118. « *Forma vero ipsa syllogistica* quantum ad modum et figuram et medii ordinem, et etiam potestas syllogistica prout ex tali causata forma et ordine (ordo enim pars est potestatis) determinata sunt in Prioribus Analyticis. Et *cum forma haec referri et salvari non possit, nisi vel in materia necessaria*, quae causam consequentiae et consequentis continet intra se, *vel in materia probabili* quae intra se habet causam consequentiae ex habitudine locali quae locus dicitur, et quid de consequente per communia in omnibus vel in pluribus inventa, *vel in materia quae videtur habere* causam consequentiae et consequentis, et non habet vel non sufficienter habet : et cum de ipsa prout primo modo refertur ad materiam, in Posterioribus Analyticis jam determinatum sit, in Topicis autem etiam dictum sit de ea prout secundo modo refertur ad materiam : *restat nunc determinare de ipsa prout refertur ad materiam quae apparet esse : haec enim proxima materia syllogismi est prout est in voce : hanc enim habet syllogismus sophisticus, quamvis non sit, sed appareat, prout ipsa materia (quae est propositiones) refertur ad figuram.* Quia igitur quantum ad vocem propositiones habet in quibus salvatur forma syllogismi, *oportet ostendere qualiter forma syllogismi ad hanc refertur materiam* : et tunc quoad relationem formae syllogisticae ad materiam consummatum erit negotium logicum sive syllogisticum », *Liber Elenchorum*, p. 525B-526A.

119. Dans la fallacie de l'accident, le mode de prédication n'est pas uniforme entre la majeure et la mineure : en dépit d'une apparence syllogistique, puisque la disposition des termes respecte

Comment peut-on dire que ces fallacies pèchent par la forme alors même qu'elles suivent le plus souvent un mode et une figure syllogistiques ? Si ce n'était pas le cas, elles seraient simplement « inutiles », par exemple avec une majeure en *a* et une mineur en *e* dans la première figure, combinaison inutile, non concluante, qui ne tromperait personne puisque la lecture des *Premiers analytiques* est censée être acquise au moment d'aborder les *Réfutations sophistiques*.

Tout dépend de ce qu'on entend par « forme » et par « matière ». Si la forme du syllogisme réside dans la simple disposition des termes et des propositions selon le mode et la figure, alors la matière est tout ce qui, dans un raisonnement donné, ne concerne pas l'ordonnancement correcte selon le mode et la figure, *dont on juge en remplaçant les termes concrets par des lettres* (les « termes communs » ou la « matière transcendante » dans la terminologie de l'époque), c'est-à-dire en considérant les termes concrets *indépendamment de leur signification, selon la simple occurrence du son vocal*. On peut donc considérer que les propositions formées de lettres, ainsi que ces lettres, ou bien encore les propositions concrètes abstraction faite de leur signification, sont elles-mêmes la matière du syllogisme *simpliciter*, tandis que la matière du syllogisme *probans* est ce qui vient remplacer les lettres dans des arguments, considéré du point de vue de sa signification. Un premier sens de « matière » est donc distinct d'un autre sens de « matière », qui renvoie aux termes concrets dans leur structure sémantique (notamment la présence

apparemment le mode et la figure, mais seulement « vocalement » encore une fois, il n'est pas un véritable syllogisme faute pour la forme d'être véritablement respectée. Plusieurs textes d'Albert attestent que la fallacie de l'accident est un raisonnement qui pèche par la forme dans la suite de sa paraphrase : il s'agit de la discussion préliminaire sur la division, puis sur l'ordre dans lequel doivent être traitées les fallacies *extra dictionem*. Elle sont distinguées selon qu'elles pèchent par la forme ou par la matière et l'autorité d'Alfarabi y est alléguée (Voir *Liber Elenchorum*, p. 559 A et p. 559B-560A). Il peut paraître étrange de constater que parmi les arguments qui ont déjà été classés dans les arguments qui péchaient par la forme et non par la matière dans le prologue, on trouve des arguments qui pèchent par la matière (en l'occurrence un argument : la fallacie de l'interrogation multiple). Il s'agit en fait de deux sens de « matière » différents : dans le prologue il s'agit des raisonnements qui pèchent par la matière au sens de la valeur de vérité ou de la modalité aléthique de la proposition (la proposition étant fausse mais ayant une apparence de vérité) — la matière de la proposition en un sens « technique » — tandis que dans le second cas il s'agit de la matière du syllogisme, c'est-à-dire de *la proposition comme matière du syllogisme*, ce qui est bien différent. J'ai étudié en détail le maniement de ces deux sens de « matière » dans le commentaire aux *Réfutations sophistiques* de l'Anonymus Cantabrigiensis (tout début du XIII^{e} siècle) ; cette distinction permet parfois de restituer la cohérence d'une analyse qui semblait précaire : voir J. Brumberg-Chaumont, « Form and Matter in the Anonymus Cantabrigiensis », in B. Bydén et Ch. Thomsen Thörnqvist éd., *The Aristotelian Tradition : The Reception of Aristotle's Works on Logic and Metaphysics in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Medieval Studies, à paraître en 2013.

de plusieurs signifiés), ou bien encore à la relation (topique ou causale) des choses signifiées (ou de leurs modes).

Différents sens de « matière » et de « forme » expliquent qu'on puisse décrire un même raisonnement qui suit les modes et les figures syllogistiques comme déficient du point de vue de la forme ou bien comme non déficient du point de vue de la forme. Si la forme est le simple ordonnancement selon le mode et la figure, aucun argument qui suit les modes syllogistiques utiles ne peut faillir du point de vue de sa forme ou de sa matière (les propositions composées de lettres ou de termes abstraction faite de leur signification) même si la matière « concrète », importée par la signification des termes est, par ailleurs, déficiente (fausse, ambiguë, etc.). Si, au contraire, la forme contient les conditions dans lesquelles les termes concrets doivent remplacer les lettres, la forme peut faillir, de sorte que ces arguments sont considérés comme formellement déficient alors même qu'ils suivent une combinaison syllogistique utile. Ainsi un même raisonnement (« omne aes est naturale, omnis statua est aes, omnis statua est naturalis ») est considéré comme non formellement déficient dans la paraphrase d'Albert aux *Premiers analytiques*[120], et comme formellement défaillant dans sa paraphrase aux *Réfutations sophistiques*. Le même phénomène s'observe chez Robert

120. « Si autem inutilis conjugatio propter hoc est, quia in eadem dispositione et complexione sequitur omni et nulli inesse : tunc videtur primus modus esse inutilis conjugatio : quia sequitur omni et nulli inesse in eadem dispositione et complexione. Quod enim sequatur omni, patet in his terminis, omne animatum est animal : omne sensibile est animatum : ergo omne sensibile animal. Quod autem sequitur *nulli inesse, patet in istis, omne aes est naturale : omnis statua est aes (et hoc ponatur) : ergo omnis statua est naturale : quod falsum est,* quia nulla statua est naturale, sed potius artificiale. Sed ad hoc dicendum quod syllogismus primi modi hujus figurae *perfectissimus est* : et non sequitur nulli inesse, sed omni tantum : *nos enim hic loquimur de syllogismo simplici et formali, qui abstrahitur ab omni materia et demonstrativa et dialectica et sophistica, et tantum consideratur in ipsa syllogismi simplicis forma : et cum dicitur, omne aes est naturale, syllogismus non peccat secundum formam* », *Libri Priorum Analyticorum*, p. 490B-491A.

Kilwardby[121]. Dans tous les cas, le « principe hylémorphique »[122] s'applique (le défaut de matière entraînant le défaut de forme et la non-existence du composé lui-même), mais des conceptions différentes de la forme et de la matière sont mobilisées.

4.7.2 Tous les arguments sophistiques, y compris les arguments matériellement déficients, sont des syllogismes apparents

La tradition des prologues aux *Réfutations sophistiques* est fortement structurée par la distinction issue des *Topiques* I, 1 entre les arguments éristiques parce que partant de prémisses apparemment admises mais fausses, tout en étant de véritables syllogismes et de véritables réfutations, et les arguments qui ne sont que des réfutations et des syllogismes apparents, qu'ils partent ou non de prémisses apparemment admises[123].

L'application de cette classifications aux arguments sophistiques dépend elle-même de l'interprétation du *kai/et*[124] de la première phrase des *Réfutations sophistiques.* Voici le texte latin :

> De sophistici autem elenchis et (*kai*) de his qui videntur quidem elenchi, sunt autem paralogismi sed non elenchi dicemus[125].

121. La partie du *De Ortu scientiarum* consacrée au syllogisme éristique nous dit que toutes les fallacies pèchent par la forme du syllogisme, y compris la fallacie de l'accident (*De Ortu scientiarum*, éd. A. G. Judy, p. 174), tandis que le commentaire aux *Premiers analytiques* affirme qu'une telle fallacie ne pèche pas contre la forme du syllogisme : « Et dicendum quod instantia nulla est, hic enim *determinetur forma syllogistica in communissima materia*, quae abstrahit a materia probabili et necessaria et apparenti, unde forme quae his determinatur non tantum inveniri potest in dialecticis et demonstrativis, sed etiam in sophisticis. Unde dicendum quod sequitur conclusio, scilicet « omnis statua est naturalis » secundum articiem huius libri, vel si non, neganda est prima secundum ipsum, forma enim bona est secundum ipsum, et *non excluditur a forma syllogistica hic determinata*. Ad huius evidentiam sciendum quod duplex est syllogismus, scilicet ille cuius necessitas est localis, ubi ex maiori vel minori necessario sequitur conclusio, et talis est syllogismus dialecticus vel demonstrativus ; et alius est cuius necessitas est complexione tantum, hoc causata ex debita complexione terminorum ad invicem et propositionum, et talis est communis syllogismo dialectico, demonstrativo et sophisticos, et talis syllogismi necessitas et forma his determinatur. Artifex igitur libri Priorum abstrahit syllogismum et similiter esse predicatum in propositionibus syllogisticis […] et ita concedit praedicationes accidentales », Robert Kilwardby, *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, éd. N. J. Green-Pedersen, « Discussions about the Status … », p. 75.

122. Principe que nous avons observé dans la paraphrase aux *Topiques* à propos du caractère syllogistique des arguments de type (1'), et que nous retrouvons plus loin (voir *infra* § 4.7.3)

123. Voir *supra* note 94.

124. Sur la discussion du « et » chez Alexandre et sa réception dans la tradition latine, voir S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries*, II, p. 346-347.

125. *Sophistici Elenchi*, AL VI/1-3, p. 5.

Ce qui peut se traduire selon que le *kai*/*et* est compris comme un *kai* épixégétique ou non (*i. e.* « numeraliter » dans le vocabulaire des logiciens latins) :

> Traitons maintenant des réfutations sophistiques et (*d'autre part*) des [arguments] qui ont l'apparence de réfutation mais sont des paralogismes et non des réfutations.

Ou bien par :

> Traitons maintenant des réfutations sophistiques, *c'est-à-dire* des arguments qui se présentent comme des réfutations, mais qui sont en fait des paralogismes et non des réfutations[126].

Normalement l'interprétation « numeraliter » (comme ayant une valeur de conjonction) du « *kai*/*et* » induit l'admission de syllogismes matériellement sophistiques, mais syllogistiques tout de même (les arguments partant de prémisses apparemment admises de *Topiques* I, 1), à côté des raisonnements formellement éristiques (les arguments qui sont des apparences de syllogismes, qu'ils partent ou non de prémisses admises selon *Topiques* I, 1). Ces derniers sont appelés « paralogismes »[127].

Albert fait d'abord mine d'adopter cette exégèse traditionnelle lorsqu'il s'engage dans le commentaire de la première phrase en disant qu'un premier type d'argument sophistique est constitué par les syllogismes qui pèchent par la matière seule[128]. Puis il revient sur son propos pour dire ce qu'il entend précisément par « matière » et par « syllogisme ». Il apparaît alors que les raisonnement dits « matériellement éristiques » sont tout autant des apparences de syllogismes que les raisonnements dits « formellement

126. *Les Réfutations sophistiques*, trad. L.-A. Dorion, p. 119.

127. en un sens distinct de celui des *Topiques* I, 1 où il s'agissit d'arguments syllogistiques partant seulement en apparence de prémisses adaptées à une science donnée.

128. « De sophisticis autem elenchis qui *vere secundum formam elenchi sunt, quamvis peccent in materia secundum quod materia est propositiones ad rem significandam relata, sic falsa peccat propositio, eo quod in ea signum signato non aequatur* : similiter autem et de his qui videntur elenchi, quamvis in veritate non sint elenchi, sed sunt paralogismi a para quod est juxta, et logos quod est ratio sive ratiocinatio, secundum quod ratio cadit in diffinitione argumenti, quando dicitur quod argumentum est ratio rei dubie faciens fidem : sic enim ratiocinatione paralogismi videntur elenchi, sed non sunt, *qui peccant in forma syllogismi*, et nulla res illius habet nomen, cujus non habet formam, cum omnis denominatio sit a forma : sed propter similitudinem quam habet ad elenchum, dicitur paralogismus, hoc est, *conjugatio propositionum juxta syllogismum per similitudinem facta, cum tamen consequentiam syllogismi non habet ex vera medii et extremorum positione in modo et figura naturali et reali* », *Liber Elenchorum*, p. 527A-B.

éristiques » ; ils sont des paralogismes, la défaillance de la matière (parce que fausse) entraînant celle de la forme. Il s'agit d'arguments du type : « Omnis statua est naturalis, Herculis est statua, Herculis statua est naturalis ». Ce n'est pas véritablement un syllogisme, du fait de la non-réalisation de la forme dans une matière fautive parce que fausse. C'est la raison pour laquelle Albert le désigne aussi comme un « paralogisme », lorsqu'il affirme que les syllogismes qui pèchent par la matière contiennent une proposition fallacieuse qui est elle-même obtenue par le raisonnement qui pèche par la forme (raison pour laquelle les arguments qui pèchent par la forme doivent être étudiés d'abord) : la majeure du premier (« omnis statua est naturalis ») est obtenue en conclusion du second, étudié à la suite (« Omne aes est naturale, omnis statua est aes, omnis statua est naturale »)[129]. Albert affirme que le syllogisme qui pèche par la matière est au véritable syllogisme ce que le cadavre est à l'homme :

> Lorsque nous avons parlé d'une réfutation sophistique qui péchait par la matière, il faut comprendre que cela concerne la matière selon le son vocal, la nature de la chose et la conjonction naturelle des choses signifiées dans le discours. Le syllogisme qui pèche par la matière a bien une matière et, ainsi [considéré] , c'est un véritable syllogisme qui a bien la matière prochaine et essentielle du syllogisme. Mais en réalité selon [les choses] qui sont dans les sons vocaux en vue d'être signifiées, il n'a pas de matière, et il n'est donc pas un syllogisme, puisque, *n'ayant pas de matière il manque nécessairement d'une forme réelle*. Ce n'est que vocalement qu'il est un syllogisme, mais non réellement. La signification des noms s'applique à ce qui est faux comme la configuration humaine à ce qui est mort — ceux qui cessent d'être [ne] perdent en effet [pas][130] aussitôt leur configuration externe (*figura*), qui ne se corrompt [pas aussitôt] (bien que la configuration externe accompagne et soit conséquente à l'être), comme

129. « Adhuc autem de sophisticis elenchis tractantes *incipiemus a peccantibus in forma syllogismi,* qui secundum naturam sunt primi : eo quod *per eos etiam cognoscuntur peccantes in materia.* Si enim dicam sic : omnis statua est naturalis : statua Herculis est statua : ergo statua Herculis est naturalis. Ante *hunc paralogismum* et principium cognoscendi ipsum esse paralogismum, est iste alius qui sic fit : omne aes est naturale : statua est aes : ergo statua est naturale. Qui peccat in forma : et omnibus his tribus modis incipiemus secundum naturam a primis », *Liber Elenchorum* 527B.

130. Le texte doit être fautif, soit que l'édition n'a pas choisi la bonne leçon, soit que l'archétype est corrompu, ce qui est courant dans les paraphases logiques d'Albert, comme nous avons pu le constater dans notre édition du premier livre de la parphrase à l'*Isagogè*. Nous proposons une correction par conjecture, faute d'avoir pu vérifier les leçons des manuscrits.

le dit Aristote dans le quatrième livre[131] des *Météorologiques*[132].

En l'absence d'édition critique nous avons corrigé la dernière phrase du texte par conjecture, en ajoutant une négation. Sans cette négation, non seulement le texte d'Albert serait incohérent, car on ne comprendrait pas le « quamvis » suivant, mais la doctrine exposée serait en contradiction complète avec ce que dit Aristote au chapitre 12 des *Météorologiques* (390a7-b2) et avec l'analyse qu'Albert en fait dans sa paraphrase au traité[133]. Comme dans notre texte, Albert y distingue bien la question de la séparation de la matière d'avec la forme substantielle (*forma*), qui fait que la chose cesse d'être ce qu'elle est, et celle de la configuration externe (*figura*) qui demeure quelque temps, et donne l'illusion que la chose est restée la même. C'est la raison pour laquelle on peut encore donner à cette chose morte le même nom de manière homonyme. Il n'y a en effet désignation homonyme d'un homme mort ou d'un œil qui ne voit pas comme respectivement « un homme » ou « un œil » précisément parce que l'apparence (*eikôn*, *imago*) ou la configuration externe (*schèma*, *figura*) ne s'évanouit pas immédiatement, comme le souligne Albert[134], mais avec le temps. C'est le cas, par exemple, pour les cadavres qui partent en poussière dans les tombeaux, les fruits desséchés, ou le lait coagulé[135]. Dans le cas des êtres artificiels, il n'est évidemment pas question d'une dissolution progressive

131. Il s'agit du chapitre 12 qui clôt les *Météorologiques* sur la considération des anhoméomères comme parties « organiques » (*i. e.* instrumentales) des êtres naturels (hommes, plantes, animaux, Albert ajoute : les pierres), afin de faire comprendre la pertinence de l'approche fonctionaliste et finaliste, y compris pour les homéomères, voir *Meteorologica*, *Aristoteles Latinus* X/1, éd. E. Rubino, Bruxelles, 2010, trad. Henri Aristippe, p. 39-40 (c'est la traduction utilisée par Albert pour le livre IV, voir P. Hossfeld, *Meteora*, « Prolegomena », p. XII). Comme on le sait, la comparaison avec les artéfacts qui sont des *organa* (instruments) joue un rôle important dans cette discussion.

132. « Quod autem diximus sophisticum elenchum peccare in materia, intelligendum est quod dictum est de materia secundum vocem scilicet et rei naturam et conjugationem naturalem rerum significatarum in oratione : et materiam quidem secundum vocem habet paralogismus peccans in materia : et sic syllogismus est verus proximam et essentialem materiam habens syllogismi : realiter autem secundum quod ea quae sunt in voce, sunt ad rem significandam, non habet materiam : et ideo non est syllogismus, cum materiam non habens, per consequens et forma reali sit necesse carere : vocaliter igitur syllogismus est, et non realiter : significatio enim sermonis adjacet falso, sicut figura hominis adjacet mortuo : nam [non *conject.*] statim cadunt vel corrumpuntur a figura quae cadunt ab esse : quamvis figura comitetur et consequens sit esse, sicut dicit Aristoteles in quarto *Meteororum* », *Liber Elenchorum*, p. 528.

133. *Meteora*, *Opera Omnia* VI/1, éd. P. Hossfeld, Köln, 2003, p. 298-301.

134. *Meteora*, p. 300, 75-89.

135. Si l'apparence d'un homme se pulvérisait ou se transformait radicalement à l'instant même de sa mort (comme tendrait à le dire notre texte avant correction), il est à parier qu'il n'y aurait jamais eu d'enjeux anthropologiques et religieux à la question de la pluralité des formes substantielles au Moyen Âge.

de la configuration externe lorsque la forme n'est pas réalisée faute d'avoir un substrat matériel adéquat, comme dans le cas de la flûte en pierre ou de la scie en bois, car la forme artisanale est accidentelle à l'égard ce substrat matériel dont les véritables principes sont physiques[136]. Mais il y a bien une distinction à faire entre la forme comme *fonction*, qui n'est pas réalisée, et la configuration externe, qui est bien présente, sans toutefois suffire à donner à la chose la définition de l'instrument en question : ces réalisations sont appelées respectivement « flûte » et « scie » de manière seulement homonyme[137].

Le cas de cet instrument qu'est le syllogisme doit manifestement être pensé sur ce modèle. Même si Albert ne le dit pas explicitement dans ce texte, ni ailleurs, il semble que le syllogisme relève plus précisément d'un modèle hylémorphique appliqué aux artéfacts dans le cas *où la forme de ceux-ci, bien qu'accidentelle à l'égard de la matière, ne puisse se réaliser que dans un type matière précis, à l'exclusion de toute autre*, à l'instar de la scie, par exemple qui ne peut être qu'en fer, et contrairement à la pièce de monnaie, qui peut être en or, en argent, en bronze et même en toc — c'est l'exemple précisément retenu par Alghazali.

C'est probablement l'existence ce modèle précis d'hylémorphisme des artéfacts qui explique les propos assez étranges de la paraphrase aux *Topiques*, à première lecture, sur la matière du syllogisme qui serait « en puissance » de la forme[138]. Comme il ne peut s'agir de l'éduction de la forme substantielle dans son substrat propre, car le bois n'est pas à proprement parler en puissance de la chaise ou le fer de la scie, il doit s'agir des puissances naturelles de la matière (sur le modèle des propriétés passives et actives des homéomères, comme l'incompressibilité pour le fer)[139] qui la rendent aptes à recevoir une forme artisanale donnée. Le faux n'est pas apte à recevoir la forme syllogistique, comme le bois n'est pas apte à recevoir la forme de la scie (à savoir son caractère tranchant), même s'il est dur et gris (comme le vieux chêne, par exemple). La matière du syllogisme est le vrai[140].

136. Voir Albert le Grand, *De anima*, *Opera Omnia* VII/1, éd. C. Stroick, Köln, 1968, p. 68, 83-69, 17 (à propos de *De anima* 412b9-17) pour le parallélisme incomplet qu'il convient de faire entre la hâche et l'être-hâche, d'une part, et le corps et l'âme, d'autre part, du fait, précisément du caractère accidentel de la forme artisanale à l'égard de sa matière.

137. Sur le thème, inverse de celui développé dans le *De anima* 412b9-17, de l'existence d'un substrat matériel propre à un artéfact donné, point qui fait appel de nouveau à la distinction entre *figura* et *forma*, voir Albert le Grand, *Metaphysica, Opera Omnia* XVI/2, éd. B. Geyer, Köln, 1964, p. 401-402 (à propos de *Métaphysique* VIII/4,1044a27-29) et *Physica*, *Opera Omnia* IV/1, éd. P. Hossfeld, Köln, 1987, p. 141-142 à propos de *Physique* II/9, 199b34-200a15 ; voir aussi *De animalibus*, ed. H. Stadler, Münster, 1916-1920, p. 772.

138. Voir texte cité *supra* note 103.

139. Voir *Météorologiques* IV,9.

140. Et même, comme le suggèrent les propos d'Albert sur la forme et la matière des syllogismes

Cette position est absolument minoritaire et certainement perçue à l'époque comme inacceptable, si l'on considère les interdictions logiques promulguées à Oxford en 1277 sous l'égide de Robert Kilwardby, lesquelles condamnent la thèse : « le syllogisme qui pèche par la matière n'est pas un syllogisme »[141].

4.7.3. Ontologique et logique du syllogisme *simpliciter*

Albert ne se distingue pas de ses contemporains par sa conception de la manière dont le modèle hylémorphique devait être utilisé au service d'un lien le plus intime possible entre sa forme et sa matière, de sorte qu'un défaillance de la matière entraîne une défaillance de la forme et du composé hylémorphique[142] — nous avons vu qu'Albert utilisait lui-même le « principe hylémorphique » dans sa discussion sur la préservation de la forme du syllogisme dans l'argument sophistique qui pèche par la matière seule dans la paraphrase aux *Topiques*.

Mais il *s'en distingue sur la question de l'ontologie du syllogisme* qui la sous-tend. Le syllogisme est toujours un composé hylémorphique concret dont il nous est loisible d'étudier la forme indépendamment de toute matière — ce que font les *Premiers analytiques*. Mais cela ne veut pas dire que le syllogisme *simpliciter* (ou *inferens tantum*) soit une réalité logique autonome, un composé hylémorphique doté d'une forme et d'une matière générales. Seule la forme peut être générale, mais elle est toujours réalisée (« sauvée ») dans telle ou telle matière. La forme générale du syllogisme n'est pas une réalité unique réalisée d'abord dans une matière qui lui serait propre, avant d'être « concrétisée » dans tel ou tel syllogisme. Entre la paraphrase aux *Topiques* et la paraphrase aux *Réfutations sophistiques* Albert n'a pas changé sa conception de la manière dont le modèle hylémorphique devait s'appliquer au syllogisme, mais il a *clarifié l'ontologie du syllogisme* qui devait la sous-tendre et s'est démarqué beaucoup plus clairement de la position

démonsratifs, le nécessairement vrai.

141. « 1277, Martii 18, Oxoniae […] 2. Item quod sillogismus peccans in materia non est sillogismus », *Chartularium universitatis parisiensis* 1, 1200-1286, éd. H. Denifle et A. Chatelain, Paris, 1889, n. 474, p. 558. La première proposition condamnée concerne également la matière : c'est l'affirmation que « les propositions contraires » peuvent etre vraies en même temps « dans toutes les matières ». Normalement les propositions contraires peuvent être fausses en même temps en matière contingente : en matière impossible et en matière nécessaire les contraires sont contradictoires.

142. Voir par exemple le premier anonyme édité par Sten Ebbesen, *Incertorum Auctorum Questiones super Sophisticos Elenchos*, éd. S. Ebbesen, Hauniae, 1977, p. 32. Robert Kilwardby adopte ce principe dans son prologue aux *Premiers analytiques*, raison pour laquelle il donne au syllogisme *simpliciter* une matière qui lui est propre, les propositions et les termes.

de Robert Kilwardby, qu'il avait globalement suivi dans sa paraphrase aux *Premiers analytiques*[143].

Nous sommes complètement à rebours de la position de Robert Kilwardby, qui affirme nettement que le syllogisme pur et simple possède une matière et une forme qui lui sont propres, la matière du syllogisme *simpliciter* étant constituée par les propositions formées de « termes transcendants »[144], c'est-à-dire des lettres des *Premiers analytiques*, et que c'est ce composé hylémorphique qui est l'objet du traité d'Aristote et non la forme syllogistique seule[145]. Il considère pour cette raison même que le syllogisme *simpliciter* ne peut être le genre des syllogismes dialectique et démonstratif, puisque le genre n'a pas d'existence en acte en dehors de ses espèces, et qu'il est divisé en ses espèces par des différences formelles. Or le syllogisme *simpliciter* est constitué en acte dans l'être en tant que tel pour Robert Kilwardby, et les syllogismes dialectiques et démonstratifs ne procèdent que de différences matérielles[146].

143. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette question, mais il faut dire qu'Albert ne valide jamais complètement les formulations du logicien anglais : il ne dit en particulier pas que l'objet des *Premiers analytiques* est un composé hylémorphique de forme et de matière transcendante, mais parle plutôt de la forme du syllogisme.

144. « Sillogismus in materia transcendenti, ut in hiis terminis A et B, nec in materia probabili neque in materia necessaria », *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499, fol. 2rb. Comme nous ne sommes pas toujours en accord avec les choix de leçons et de ponctuations opérés par Paul Thom dans son édition provisoire, et que nous n'avons pu faire les vérifications sur les manuscrits, nous avons préféré citer l'édition de Venise.

145. « Adhuc contra eos qui dicunt Aristotelem solum determinare de forma syllogismi. Deffinit enim in principio propositionem et terminum propter syllogismum et omnia hec sunt materialia syllogismo. Item definit syllogismum simpliciter sed syllogismus simpliciter non dicit solum formam […] quamvis ergo syllogismus simpliciter de quo agitur in Prioribus sit forma ad syllogismum dialectium et demonstrativum, tamen non videtur esse dicendum quod liber Prioribus sit tantummodo de forma sed magis considerat tam formam quam materiam syllogismi in genere », *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499, fol 2rb.

146. « Dicendum quod syllogismus simpliciter non est vere genus ad dialecticum et demonstrativum quia vere genus dividitur per formales differentias per quas ei advenientes constituuntur vere species. Sed dialecticus syllogismus et demonstrativus non sunt constituti per differentias vere formales syllogismo simpliciter adveninentes sed magis per differentias materiales magis. Et ideo syllogimus simpliciter est actu et formaliter constitutum in esse ante syllogismum dialecticum et demonstrativum. Et ideo abstrahit eis secundum esse in tantum quod potest aliquid certificari et exemplificari de ipso in termins communibus in quibus neque fit dialecticus syllogismus neque demonstrativus. Si autem (éd : ante) esset vere genus tunc non esset aliquid vere constitutum (éd : consideratum) in esse ante ipsos neque posset tunc certificari de syllogismo simpliciter aliquid nisi manifestato syllogismo speciali ut in dialectico vel demonstrativo », *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499, fol 2rb

Pour étonnante et paradoxale qu'elle soit, la position d'Albert révèle les faiblesses intrinsèques de la position adverse. Celle-ci doit en effet expliquer pourquoi un syllogisme comme « Omnis canis est latrabilis, marinum est canis, ergo est latrabile » pècherait par la forme, alors qu'il respecte toute autant la forme en *Barbara* que le syllogisme qui pèche par la matière seule.

La conception de la forme du syllogisme défendue par Robert Kilwardby dans son commentaire aux *Premiers analytiques* ne suffit pas à répondre à cette question, puisqu'il reconnaît que ce type d'arguments (en l'occurrence une fallacie de l'accident) ne pèche par la forme du syllogisme *simpliciter*[147]. Le *De ortu scientiarum* tente de trouver une solution à ce problème en affirmant que la fallacie de l'accident qui respecte les modes et les figures syllogistiques pèche par la forme selon *le mode syllogistique réel et non selon le mode vocal*[148]. Mais comment cette clause supplémentaire sur le mode réel, et pas seulement vocal — clause qui est absolument nécessaire pour pouvoir rendre compte des fallacies qui suivent une combinaison syllogistique utile tout en péchant par la forme — est-elle compatible avec ce qui est dit plus haut par le logicien anglais sur la forme et de la matière du syllogisme *simpliciter*, position qui est bien reprise dans le *De ortu scientiarum*[149] ?

Deux possibilités s'offrent alors. On peut considérer que les fallacies en question respectent bien la forme et la matière du syllogisme *simpliciter*, mais alors il faut accepter l'idée que le syllogisme *simpliciter* se définit uniquement sur un plan vocal, une position attestée par les commentaires aux *Topiques* du groupe « parisien »[150], édités partiellement par N. J. Green-Pedersen, dans lesquels elle est critiquée[151]. Il faut également admettre que ces fallacies sont bien des syllogismes, et non des syllogismes apparents, contre l'autorité d'Aristote, ou bien dire qu'elles sont à la fois des syllogismes et pas des syllogismes[152].

147. voir *supra* texte note 121.

148. « Litigiosus aliquando dicitur quia non facit quod deberet, aliquando quando facit quod non deberet, et iste peccat tum in materia tum in forma tum in utraque. Et qui peccat in forma aliquando *caret modo syllogistico reali tantum, aliquando vocali et reali,* verbi gratia : omnis aqua est naturalis, sed aliquod balneum est aqua, ergo est naturale. Hic *nullus est defectus in modificatione vocali sed reali tantum*. Sed si sic dicatur : omnis aqua est naturalis, nulla siccitas est aqua, ergo nulla siccitas est naturalis, peccatum est etiam in modo vocali, quia minor est negativa in prima figura, *De ortu scientiarum*, § 553, p. 189-190

149. Voir *De ortu scientiarum*, p. 170.

150. Un groupe auquel on pourrait associer Albert le Grand et Robert Kilwardby selon N. J. Green-Pedersen, mais sans certitude, voir *The Tradition of the Topics*, p. 226.

151. Voir « Discussions about the Status … », p. 47 et The Tradition of the Topics…, p. 362 pour l'édition de ce passage du texte de Robert. Voir aussi *infra* note 153 pour le même rejet chez le premier anonyme édité par Sten Ebbesen.

152. C'est une position qu'on trouve effectivement dans le commentaire aux *Réfutations*

Devant les faiblesses manifestes de cette première approche, une autre option semble préférable : elle consiste à réviser la description initiale de la matière et de la forme du syllogisme *simpliciter* en y ajoutant des clauses supplémentaires portant sur la manière dont les termes concrets doivent remplacer les lettres des syllogismes *simpliciter*. C'est effectivement ce qu'on observe dans le premier commentaire anonyme aux *Réfutations sophistiques* édité par Sten Ebbesen en 1977[153].

Cela implique, comme on l'a vu, de sortir du cadre strict de la notion de syllogisme *simpliciter*, puisqu'il faut considérer, au titre de la forme, autre chose le mode et la figure indépendamment de toute signification des termes. Il s'agit, en particulier, de la nécessité que les lettres soient remplacées par des termes concrets dotés d'une signification unique, ce qui permet effectivement d'écarter toutes la fallacie de l'équivocité et les autres fallacies *in dictione*, du moment qu'elles sont pensées globalement sur le modèle de la première. Une fois le moyen terme désambigué, la majeure et la mineure deviennent des propositions disjointes, et il n'y a évidemment plus de syllogisme du tout. Ce type de clause permet de rester à un niveau formel d'analyse. Mais qu'en est-il des autres fallacies, comme celles de l'accident ou du conséquent, par exemple, dont il est impossible de démontrer qu'elles pèchent par la forme du syllogisme *simpliciter* sans prendre en compte non seulement la structure sémantique des termes, indépendamment de leur contenu individuel (ce qui était le cas dans la fallacie de l'équivocité), mais aussi la nature de la relation entre les

sophistiques attribué à Robert Kilwardby, principalement contenu dans le manuscrit Cambridge Peterhouse 205 et dans le manuscrit Paris BnF lat. 161619, un commentaire dont nous ne pouvons discuter ici ni la doctrine ni l'attribution.

153. Outre la figure et le mode, il faut mentionner comme partie intégrante du syllogisme *simpliciter* l'« unité des termes » et « l'uniformité de la relation du moyen terme aux extrêmes », *Incertorum Auctorum Questiones super Sophisticos Elenchos*, éd. S. Ebbesen, p. 25-27. L'auteur avance d'abord l'argument selon lequel la forme du syllogisme *simpliciter* est constituée des modes et des figures qui sont bien respectées dans un argument comme « Omnis canis currit, marina belua est canis, ergo… » (p. 24), de sorte qu'un tel argument est censé ne pas pécher contre la forme du syllogisme *simpliciter*. Mais il s'agit en fait d'une étape provisoire du raisonnement, comme en atteste la suite du texte. Voici la conclusion à laquelle il aboutit : « Il en résulte que la forme du syllogisme pur et simple est l'inférence syllogistique fondée sur la comparaison uniforme du moyen terme aux extrêmes suivant la quantité et la qualité requises : la forme syllogistique n'est pas une mise en relation entre des termes, mais c'est quelque chose mis en relation (*aliquid in habitudine*) », p. 25. C'est bien pourquoi les treize fallacies pèchent par la forme à ses yeux (p. 25). Pour autant, tous les arguments qui pèchent par la forme ne sont pas des arguments sophistiques, car il y a également les arguments qui ne respectent pas les modes et les figures, les combinaisons inutiles, écartées par les *Premiers analytiques*. Les *Réfutations sophistiques* sont concernées précisément par les arguments qui pèchent contre les relations requises entre les propositions (p. 27). La définition de la forme du syllogisme seulement à partir de la figure et du mode (avancée précédemment p. 24) est explicitement rejetée comme insuffisante (p. 27).

choses signifiées ? Mais si c'est le cas, comment celle-ci pourraient-elles être réellement préservées lorsque la majeure est fallacieuse, et donc fausse, en énonçant comme une vérité admise une proposition dont le prédicat et le sujet ne sont pas dans la relation requise[154] ?

Albert s'engouffre dans cette brèche lorsqu'il analyse les deux types d'arguments traditionnellement distingués, l'argument qui pèche par la (seule) matière et l'argument qui pèche par la forme, en les mettant finalement à égalité : aucun des deux ne peut être un véritable syllogisme, lorsque la relation des mots aux choses signifiées est prise en compte, ce qui est nécessaire pour juger de la capacité d'un argument donné à être un syllogisme autrement que *vocaliter*. Là où d'autres parlent du non-respect de la « relation du moyen terme aux extrêmes »[155] pour expliquer le caractère non syllogistique des fallacies *extra dictionem*, Albert parle des relations topiques entre les choses signifiées par les termes, lesquelles ne sont pas les relations *stipulées par l'argument du fait de l'admission des prémisses* (que celles-ci soit en réalité vraies ou fausses, comme c'est le cas des arguments matériellement éristiques), mais *le respect véritable des règles des relations topiques par les choses signifiées*. C'est la raison pour laquelle Albert affirme dans sa paraphrase aux *Topiques* que l'ajout de « concessis » à la définition du syllogisme est en soi inutile puisque les prémisses ne peuvent contenir potentiellement la conclusion que si elles sont vraies, ce qui entraîne leur concession[156].

Il y a ainsi une mise à niveau des arguments matériellement et formellement sophistiques qui est parfaitement cohérente avec la manière dont Albert conçoit la relation logique entre le syllogisme *simpliciter* et l'argument sophistique. Qu'il s'agisse des treize fallacies (les arguments décrits comme formellement sophistiques dans l'analyse standard) ou des arguments partant simplement d'une proposition fallacieuse (les syllogismes matériellement

154. Le premier anonyme édité par Sten Ebbesen tente maladroitement de répondre à cette question (*Incertorum Auctorum,* éd. S.Ebbesen, p. 35 *sqq*.).

155. Voir *supra* note 153.

156. « Et quod addit Boetius, concessis, addi non oportet quod sint concessae. Si enim sunt propositiones, tunc in se virtute ac potestate habent conclusiones pro quibus ponuntur ; non enim habent virtute in se conclusionem, nisi jam in se verae sint : quia falsa propositio nihil in se continet quod per modum probationis possit concludi per ipsam quando simpliciter est falsa : et sic virtute propria non est positio nisi vera, nec est posita nisi vera. Et ideo non oportet poni, concessis, nisi forte in sophisticis. ln aliis vero in quibus quae simpliciter positae sunt, verae sunt, et ipsa rerum veritate concessibiles : et aliter proprie loquendo positae, non sunt concessae, nec propositae », *Topica*, p. 238B. L'évocation des arguments sophistiques ne veut pas dire qu'ils seraient exemptés de la clause de vérité des prémisses, mais qu'ils sont précisément fallacieux (et pas seulement défaillants) parce que les prémisses ont un aspect tel qu'elles peuvent être admises, bien que fausses.

sophistiques dans l'analyse standard) le fait que l'argument sophistique est un syllogisme apparent ne lui vient pas de ce qu'il pècherait contre le syllogisme *simpliciter*, ce qui d'ailleurs n'est pas le cas puisque des combinaisons syllogistiques utiles sont souvent suivies, mais du fait qu'il pèche contre le syllogisme dialectique, *sachant que la forme du syllogisme dialectique n'est pas celle du syllogisme simpliciter*. La preuve en est pour Albert qu'un argument n'a même pas besoin d'imiter la forme d'un syllogisme pour être un paralogisme[157]. Au fond, le respect des modes et des figures syllogistiques n'est pas véritablement pertinent dans l'analyse des fallacies puisque *le respect des relations topiques suffit à former un syllogisme*[158]. Là encore nous sommes complètement à rebours de la doctrine de Robert Kilwardby, qui considère, nous l'avons vu, que le syllogisme *simpliciter* est comme une forme pour le syllogisme *probans*. Toute la stratégie exégétique d'Albert à tenter de faire équivaloire syllogisme du vrai (à partir du vrai[159]) et vrai (véritable) syllogisme.

5. Conclusion

Si nous laissons ici de côté la question difficile de la relation entre la science de l'incomplexe, la science de la définition et les premiers traités de l'*Organon* (les *Catégories* et leurs annexes), les analyses précédentes permettent de dégager quelques éléments doctrinaux importants à propos de la place des *Topiques* et de la question de l'*Organon*long ; ils mettent souvent en jeu le maniement complexe que requiert l'utilisation du couple matière-forme dans la division des types d'argumentations.

Albert hésite manifestement entre deux conceptions des topiques. Une première conception en fait une réalité logique disjointe du « syllogisme dialectique » et de la notion de « prémisses probables » : les topiques enseignent l'art de découvrir l'inconnu à partir de ce qui est connu par une mise en relation des objets de connaissance sur la base de leur relations topiques, c'est-à-dire des « lieux » en lesquels ils peuvent se rencontrer. Tous les types de connaissances y sont déclinés, ainsi que les facultés qu'elles

157. Ce point de doctrine important apparaît lorsqu'Albert envisage une objection à l'encontre du fait d'appeler « paralogisme » un argument qui n'imite même pas la forme syllogistique. Il s'agit de l'argument : « opinabile est, ergo est », voir *Liber Elenchorum*, p. 570A-B.

158. Voir *Liber Elenchorum*, p. 565A-B.

159. Non pas le syllogisme du vrai à partir du faux, le syllogisme « quoniam » des *Premiers analytiques* II, 2 et 4. Il s'agit là d'un sujet aussi important que celui du classement des syllogismes déficients pour comprendre la conception qu'Albert et les autres maîtres du XIII^{e} siècle se faisaient de la forme logique et de la division des syllogismes, mais son examen dépasse l'ambition de la présente étude.

mettent en jeu (de l'*intellectus* à l'*existimatio*), de sorte que les topiques sont préparatoires à tous les savoirs, y compris le savoir scientifique. C'est cette conception des topiques que nous voyons à l'œuvre dans la paraphrase à l'*Isagogè* dans les divisions 2 et 4. Elle est l'héritière de la notion de « topique axiomatique ». Elle est parfaitement cohérente avec le fait que le jugement est identifié à l'analytique, de sorte que les analytiques n'ont pas à prendre en charge une dimension « inventive » de la logique.

Il en va tout autrement des autres divisions de la logique, en particulier celle des *Topiques*. Les *Topiques* y sont décrites comme principalement occupées par les « syllogismes dialectiques », ces syllogismes qui sont censés respecter la forme syllogistique des *Premiers analytiques*, mais qui, partant de prémisses probables, diminuent la nécessité de la conséquence parce qu'il leur manque la nécessité du conséquent. De ce fait, ils ajoutent une « forme » au syllogisme *simpliciter*, et cette forme le « déforme » en quelque sorte.

La première conception des topiques a évidemment l'inconvénient d'escamoter la notion de syllogisme dialectique, un syllogisme respectant la définition du syllogisme et partant de prémisses probables, conformément à la description donnée par Aristote au début des *Topiques*. Cette difficulté se trouvait déjà dans la division de la logique de Boèce dans l'*In Ciceronis Topica*.

Le second dispositif pose un problème de cohérence dans le cadre de la distinction entre *inventio* et *iudicium*. Dès lors que l'identification de l'*inventio* aux *Topiques* y est conservée, mais que les *Topiques* ont pour objet le « syllogisme dialectique », *il n'y a plus de partie inventive de la logique correspondant à la connaissance scientifique*. Thomas d'Aquin suit Albert sur ce point. Comment sont alors découvertes les propositions ensuite « vérifiées » dans l'analytique ? Cette difficulté a été soulevée par Robert Kilwardby, ce qui l'a conduit à considérer qu'il devait y avoir de l'*inventio* et du *iudicium* dans toutes les parties de la logique, et en particulier une découverte propre aux *Seconds analytiques*[160]. Une autre solution, qui pourrait bien être suivie

160. « Et dicitur quod ars inveniendi est in Topicis et Elenchis, ars autem iudicandi in Prioribus et Posterioribus. Sed super hoc dubitatur. Non videtur enim quod disiuncte tradatur ars inveninedi in Topicis… Demonstrator enim medium invenit, de qua inventio in Topicis non determinatur. Medium enim demonstrativum necessarium est semper ; in Topicis autem non datur nisi inventio medii probabilis […] Ex hiis ergo videtur vel quod diminuta sit doctrina logice vel quod non fit disiunctio inventionis et iudicii ita quod sola inventio tradatur in Topicis et Elenchis et solum iudicium in Prioribus et Posterioribus. Et dicendum quod ultimum est verum. In utroque enim librorum et aliquid de inventione et aliquid de iuducio tractatur. Sed sciendum quod opposito modo se habent inventio et iudicium circa syllogismum demonstrativum et dialecticum. Syllogismi enim demonstrativi unicum est medium secundum speciem, scilicet definitio causalis. Et ideo parvum habet de inventione ; illud tamen quod habet in secundo Posteriorum determinatur », *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499, fol 1rb. Cette

implicitement par Albert, est de considérer l'analyse matérielle elle-même comme relevant d'une logique de la découverte. Comme la topique, l'analyse consiste en effet en une démarche régressive (résolutoire), à partir d'une proposition donnée, à la recherche des principes matériels présidant à la formulation des prémisses qui auront cette proposition comme conclusion dans le cadre d'une démonstration[161]. Quelques indices laissent penser que c'est bien le cas chez Albert, de sorte que la rigueur de l'association systématique entre *inventio* et topique d'une part, *iudicium* et analytique, d'autre part, association qu'on a observée dans les prologues, cède devant une approche plus souple du problème au fil de l'exégèse[162].

Quant au raisonnement topique en lequel consiste l'*inventio*, il relève, on l'a vu, de cette partie de la logique qui s'occupe de « l'inconnu complexe », et procède d'un syllogisme topique : mais s'agit-il d'un syllogisme topique, un syllogisme « dont *il se trouve que* les prémisses sont des opinions admises », pour reprendre l'expression de Michel Crubellier[163], ou d'un syllogisme-topique ?

Le syllogisme dialectique pose un problème classificatoire. Ce syllogisme pour Albert n'est ni une variation matérielle du syllogisme *simpliciter*, ni une espèce d'un genre syllogistique, puisque la force inférence du syllogisme dialectique ne repose en définitive pas sur l'application à une matière probable du processus inférentiel du syllogisme *simpliciter* ; elle repose sur la

position soulève le problème de l'appartenance des topiques à l'analytique, ce qui est refusé dans le commentaire aux *Topiques* attribué à Robert Kilwardby, voir N. J. Green-Pedersen, « On the interpretation of Aristotle's *Topics* in the Thirteenth century », *CIMAGL* 16, 1973, (p. 1-46), p. 28 *sqq*. Même difficulté pointé dans l'Anonymus Aurelianensis I, éd. S. Ebbesen, p. 7, ce qui le conduit à une solution davantage conforme à celle de Boèce dans le *De differentiis topicis* : « In topicis enim principaliter inventionem materiae dialectici tradere intendit … inventio demonstrativa ibidem incidenter doceri perhibitur ».

161. Pour les liens entre analyse, quête des prémisses et topique dans la tradition aristotélicienne, voir les travaux de Michel Crubellier et d'Ahmad Hasnawi cités *supra* note 19.

162. Ainsi les secondes parties des *Premiers* et des *Seconds analytiques* portent bien sur la découverte du moyen terme approprié pour une conclusion recherchée : « Habitis jam eis quae pertinent ad principia demonstrationis, ex quibus et qualibus fit demonstratio, oportet tradere demonstrandi facultatem in quolibet demonstrabili, quae (inquam) ars consistit in *inventione* medii demonstrativi : hunc enim modum tenuimus in Prioribus resolutoriis sive analyticis, prius ostendentes ex quibus et qualibus est syllogismus, et postea tradentes artem syllogizandi per medii syllogistici *inventiones*, et syllogizandi facultatem et potestatem. Antequam autem nos doceamus *inventionem medii demonstrativi*, quia omne medium consistit ut per ipsum ad scientiam scibilis complexi notitiam per demonstrationem veniatur, ideo oportet primo docere quid sit vere scibile, et quot sunt genere scibilia quae sciri possunt per demonstrationem… », *Libri Posteriorum Analyticorum*, p. 155 A-B. Voir aussi *supra* note 20.

163. M. Crubellier, « Y a-t-il un syllogisme topique ? », in J. Biard et F. M. Zini éd., *Les Lieux de l'argumentation*, p. 14.

disposition adéquate des termes selon les relations topiques requises. Nous y revenons plus loin avec la question de l'usage du couple matière-forme en logique.

À propos de l'*Organon* long, Albert cherche à articuler l'*Organon* long de la tradition arabe et la logique étendue de la tradition latine (le fameux « *trivium* quadripartite »). Il tente de le faire en évitant le schéma qu'il trouve chez Gundissalinus, lequel aboutit à la multi-location de la poétique et de la rhétorique. C'est sans doute la raison pour laquelle Albert juxtapose, sans jamais les articuler, les divisions de la logique générale (*Organon* long) et de la logique au sens large (*trivium* quadripartite), sans identifier la logique au sens strict avec la logique générale. Comme l'a montré Aurélien Robert cette difficulté s'explique par le fait que la rhétorique et la poétique, contrairement aux autres savoirs qui utilisent les enseignement de la « logica docens » en les adaptant à leur matière propre, relèvent de types d'argumentation différents, et pas seulement d'application particulière d'une théorie générale de la déduction et de la preuve : elles sont à la fois des logiques spéciales et des parties de la *logica docens*. Le modèle arabe de l'*Organon* long, fondé sur le couple matière-forme, n'est pas repris par Albert, ni au sein du *De universalibus*, ni même dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*, en dépit de la distinction des « matières des syllogismes ».

Toute division de la logique est confrontée plus généralement à la question du statut des différents types de syllogismes : sont-ils des « variations matérielles » du syllogisme *simpliciter* ou des espèces d'un genre, ou faut-il penser une autre forme de division ? Ni le premier modèle de division, ni le deuxième ne peuvent être finalement admis par Albert, en dépit d'une coexistence des deux modèles dans la paraphrase aux *Premiers analytiques*. D'une part, la variation de matière entraîne toujours la forme avec elle, soit qu'elle se traduise par la surimposition d'une nouvelle forme (pour le syllogisme dialectique dans les *Topiques*) soit qu'elle entraîne la corruption de la forme du fait de sa défaillance dans les raisonnements sophistiques (paraphrase aux *Réfutation sophistiques*). D'autre part, l'ajout d'une détermination défectueuse au genre entraîne en fait son exténuation (syllogisme topique) ou son travestissement (sophistique, peïrastique). La paraphrase aux *Topiques* affirme que les différents types de syllogismes ne se rapportent au syllogisme *simpliciter* que de manière analogique, et non comme des espèces à un genre. Elle suggère surtout que l'idée qu'ils pourraient se rapporter comme des espèces égales d'un genre commun provient d'un regard superficiel porté sur la nature du syllogisme, où seule sa configuration externe (*figura*) est prise en compte, point de vue qu'Albert considère comme manifestement insuffisant, ce qui est confirmé dans la

paraphrase aux *Réfutations sophistiques*. Elle implique finalement que ni le syllogisme dialectique, ni le syllogisme sophistique ne concluent (que ce soit réellement ou sophistiquement) en vertu du respect des modes et des figures syllogistiques.

On peut se demander à quoi sert le couple matière-forme dans la division de la logique, en dépit de son omniprésence dans les paraphrases logiques d'Albert — et des autres maîtres de son époque. Ce couple servait essentiellement dans l'antiquité tardive à établir trois points dans le cadre d'une introduction générale à la logique : 1) souligner le caractère formel de l'inférence syllogistique, indépendamment de tout contenu, ce qui fait l'objet des *Premiers analytiques*, notamment grâce à l'utilisation de lettres en lieu et place des termes concrets, 2) diviser les syllogismes en fonction de leur matière, la forme étant identique, 3) proposer une classification des arguments déficients selon qu'ils pèchent par la forme ou par la matière.

Sous aucun de ces trois aspects le modèle proposé n'a été exempt de difficultés dans l'histoire de la logique tardo-antique[164]. De fait, Albert ne reprend à son compte aucun des trois éléments de doctrine qu'était censé instrumenter le couple matière-forme en logique. Les trois aspects que nous venons de mentionner sont en effet fortement connectées : la classification des syllogismes et la typologie des arguments déficients selon le couple matière-forme refluent finalement sur la conception de la forme syllogistique dégagée à partir des *Premiers analytiques*. Les problèmes posés par l'introduction du couple matière-forme dans l'analyse des arguments déficients ne se limitent pas à la seule histoire de la réception et de l'interprétation des *Réfutations sophistiques*, mais engagent le sens de l'usage du couple matière-forme en logique, puisqu'il font porter l'interrogation sur la possibilité pour la forme syllogistique de subsister sans la matière qui lui est corrélative. En conséquence, ils mettent en doute la possibilité même de diviser les syllogismes selon leur matière, l'identité de la forme restant à démontrer ; partant, ils indiquent la nécessité de s'interroger à nouveaux frais sur la notion même de forme syllogistique. De ces interrogations et ces doutes, la production logique d'Albert est tout particulièrement porteuse, mais aussi, avant lui, celle de les Anonymi Aurelianensis I et II, ainsi que l'Anonymus Aurelianensis III[165], des commentateurs aux *Topiques* et au *De differentiis topicis* étudiés par N. J. Green-Pedersen, ou encore celle de Robert

164. Voir notamment K. Flannery, *A way into the logic of Alexander of Aphrodises*, en particulier p. 110 *sqq.* ; M. Crubellier, « Y a-t-il un syllogisme topique ? », in J. Biard et F. M. Zini éd., *Les Lieux de l'argumentation*, et S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi, a study of post-aristotelian ancient and medieval writings on fallacies, the Greek tradition*, Leiden, 1981, vol. 1, p. 96-97.

165. Édités par Sten Ebbesen dans les *CIMAGL* 1976, 1979, 1981.

Kilwardby, notamment dans le prologue de son commentaire aux *Premiers analytiques*, puis, dans les décennies qui suivent, les commentaires aux *Réfutations sophistiques* anonymes édités par Sten Ebbesen, ou encore, par exemple, le commentaire de Simon de Faversham[166].

On peut noter à cette égard une variation dans la position d'Albert, et même, si la chronologie aujourd'hui admise devait être confirmée, une certaine évolution. Le modèle alexandrin du couple matière-forme est clairement présent dans la paraphrase au *Peri hermeneias*, quoiqu'utilisé de manière assez superficiel ; il coexiste, comme nous l'avons vu, avec une autre approche dans la paraphrase aux *Premiers analytiques* où Albert reste assez proche de Robert Kilwardby, mais aussi dans la paraphrase aux *Seconds analytiques*[167], et il est finalement abandonné comme tel dans les deux dernières paraphrases logiques, sur les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*.

Si Albert n'admet finalement pas que les différents types de raisonnements sont autant d' « arts syllogistiques », simples « variations matérielles » d'une même forme décrite dans les *Premiers analytiques* (« remplie » par des prémisses de types distincts auxquelles elle est « indifférente »), il ne renonce pas pour autant à l'utilisation du couple matière-forme en logique. Il en développe en réalité une conception forte, dans le sens d'un véritable paradigme hylémorphique, *qui exclut finalement tous les syllogismes autres que le syllogisme démonstratif*. Les arguments rhétoriques et poétiques sont complètement exclus de l'utilisation du couple matière-forme en logique, qui n'est pas opératoire dans l'adoption de l'*Organon* long — les arguments rhétoriques et poétiques ne sont tout simplement pas de forme syllogistique. Quant aux raisonnements dialectiques et sophistiques, ils apparaissent comme des cas-limites : le syllogisme dialectique en ajoutant une « matière », le « probable », à la forme syllogistique ajoute en fait une forme qui « déforme » la forme syllogistique, affaiblit la nécessité de la conséquence

166. Simon de Faversham, *Quaestiones super Libro Elenchorum*, éd. S. Ebbesen, T. Izbicki, J. Longway, F. Del Punta, E. Serene, E. Stump, Toronto, 1984, *quaestiones* 6, 7 8 et 9 ; *Incertorum Auctorum,* éd. S.Ebbesen, *quaestiones* 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22 pour le premier anonyme ; *quaestiones* 805, 806, 807, 808, 809 pour le second anonyme, qui s'oppose clairement au premier sur ces problèmes, en refusant notamment que les différents types de syllogismes ne soient que des « variations matérielles » de la même forme. Sur le syllogisme dialectique et démonstratif comme « espèces » du « genre » syllogistique et la question d'une forme ajoutée à la forme syllogistique, voir aussi Boethius de Dacia, *Questiones super librum Topicorum*, éd. N. J. Green-Pedersen et J. Pinborg, Hauniae, 1976, *quaestio* 10, p. 35-39.

167. On le perçoit bien lorsqu'on compare les textes cités dans les notes 84 et 85 *supra*, où deux conceptions de la forme syllogistique sont nettement mobilisées à quelques pages d'intervalle.

dans la paraphrase aux *Topiques*, et conclut finalement sur d'autres bases. Quant à l'argument sophistique, qu'il pèche par la matière seule ou par la forme, il est toujours un syllogisme apparent.

Les ouvrages biologiques et psychologiques d'Aristote sont porteurs d'un hylémorphisme fort dont l'une des fines pointes est la distinction entre *figura* (*schèma*) et *forma* (*eidos*), et où la notion d'*organa* est opératoire pour la défense d'une interprétation fonctionaliste et finaliste de la notion de forme. Cela vaut conjointement pour les réalités naturelles et leurs parties (des homéomères aux vivants les plus complexes) et pour les artéfacts dont Aristote s'inspire (la flûte, la scie, le dolâbre etc.), puis pour cet instrument particulier qu'est le syllogisme, après l'introduction en logique du couple matière-forme. Albert n'utilise pas ce dernier comme un outil conceptuel « faible », destiné à de multiples usages[168], mais il manie un paradigme hylémorphique complet, qui implique, pour les objets logiques, une réévaluation de la notion de *figure* syllogistique : celle-ci n'est plus systématiquemnt identifiée à la forme du syllogisme. La forme se distingue bien de la *figura*, configuration externe du syllogisme, la forme visuelle (ou auditive pour les discours prononcés) : la figure peut bien rester la même dans les syllogismes démonstratif, dialectique ou sophistique, la matière étant simplement changée par substitution des termes, mais la forme n'est préservée ni dans le syllogisme dialectique, où la nécessité de la conséquence est amoindrie, ni dans le syllogisme sophistique, du fait de la non-réalisation de la forme, et ce en dépit du respect apparent des modes et des figures syllogistiques. Le couple matière-forme n'est réservé qu'aux deux analytiques. On le voit dans la paraphrase à l'*Isagogè*, en partie dans le paraphrase aux *Premiers* et aux *Seconds analytiques*, ainsi que dans la paraphrase aux *Topiques*. Albert y affirme que la matière nécessaire des syllogismes démonstratifs ne produit pas l'ajout d'une forme supplémentaire, probablement parce qu'elle est le substrat adéquat de cette forme, *la seule matière immédiate qui lui soit propre*. Cette conception est liée au fait qu'Albert ne se contente pas de se référer au couple matière-forme mais utilise plus précisément ce modèle d'hylémorphisme qui peut s'appliquer conjointement, jusqu'à une certaine limite[169], aux êtres naturels et aux artéfacts réalisables dans un seul type de matière, à l'instar de la scie.

En dépit des variations de formulation et de l'adoption de modèles de

168. Ce qu'on observe généralement chez nombre de maîtres, où le couple matière-forme sert à de multiples tâches, voir J. Spruyt, « The Forma-Materia Device in Thirteenth-Century Logic and Semantics », *Vivarium*, 41, 2003, p. 1-46.

169. La limite étant que si la matière n'est pas accidentelle pour la forme artisanale, puiqu'elle est son substrat propre, la forme est, en revanche, accidentelle à l'égard de la matière qui n'est pas en puissance de celle-ci à proprement parler, voir *supra* note 136 pour ce point chez Albert dans le *De anima*.

division très différents, et en particulier d'une utilisation superficielle du modèle alexandrin de division des syllogismes selon leur matière, l'idée que la forme syllogistique ne peut avoir qu'un seul type de matière comme substrat propre est finalement une constante de la réflexion logique d'Albert, depuis le *De universalibus*, jusqu'aux dernières paraphrases logiques. Elle marque le lien indissoluble qu'Albert voit, à la suite d'Aristote, entre les deux *Analytiques*, entre inférence et preuve, et montre comment son hylémorphisme logique, mis au service de l'orientation épistémologique qu'il donne à la logique, conditionne en profondeur sa compréhension de la notion de forme syllogistique et, partant, sa méthode de division de la logique.

La notion de *forma totius* chez Albert le Grand, ses contemporains et ses sources

David Piché[*]

1. Introduction

Lorsqu'ils s'emploient à caractériser le statut ontologique de l'universel, les penseurs latins du XIII[e] siècle ont volontiers recours à la notion péripatéticienne de forme (*forma*). Albert le Grand ne fait pas exception. Toutefois, il apparaît assez rapidement que l'usage de cette notion, sans précision aucune, s'avère insuffisant : après tout, nombre de scolastiques — dont Albert — pensent que je possède une forme substantielle, l'âme intellective, qui permet de me différencier spécifiquement des animaux non humains, mais aucun n'affirmerait que cette forme substantielle est un universel — pour la simple raison qu'on ne peut l'attribuer à aucun individu humain, pas même à moi, dans une proposition de type « x est une âme intellective ». Il faut donc apporter des déterminations supplémentaires au concept de *forma* si l'on veut qu'il assure avec efficience la fonction théorique qu'il est censé remplir, laquelle consiste notamment à penser avec justesse le mode d'être qui convient à ces entités problématiques que sont les universaux. Albert le Grand, dans son *De praedicabilibus* (un commentaire paraphrastique de l'*Isagoge* de Porphyre, vraisemblablement composé entre 1252-54 ou 1254-57)[1], affronte l'exigence que je viens de formuler. Son travail

*. Je tiens à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) pour le soutien financier qu'ils accordent à mes recherches. Un remerciement tout spécial à Julie Brumberg-Chaumont, qui a initié et dirigé de main de maître le projet de recherche sur le *De praedicabilibus* d'Albert le Grand — projet sans lequel le présent article n'aurait pas vu le jour — et dont les commentaires et remarques critiques m'ont permis d'approfondir ma réflexion.

1. Cf. *Prolegomena*, dans l'édition de M. Santos Noya (editio Coloniensis, vol. 1/1), p. VI-VII.

d'approfondissement conceptuel résulte en une distinction capitale entre deux types de formes : *forma totius* et *forma partis*. Si la notion de *forma partis* se laisse assez aisément comprendre, il en va autrement pour sa corrélative. La présente étude se propose donc de tenter d'élucider le concept albertinien de *forma totius*. Je procéderai en trois temps : (1) d'abord, j'effectuerai une enquête auprès des textes pertinents du corpus albertinien afin de découvrir ce que leur auteur peut nous apprendre au sujet de la *forma totius* ; (2) ensuite, j'examinerai les occurrences de ce concept chez les contemporains immédiats d'Albert ; (3) finalement, je tenterai de mettre au jour les sources gréco-arabes de cette notion qu'Albert utilise pour offrir une caractérisation ontologique précise de l'universel.

2. Le concept de *forma totius* dans le corpus albertinien[2]

C'est au chapitre 8 du premier traité de sa paraphrase à l'*Isagoge* qu'Albert identifie l'universel avec la forme d'un tout. Cette dernière est mise en contraste avec la forme d'une partie ou forme d'une matière, qui est l'un des deux composants essentiels de la substance sensible, celui par lequel la matière — qui constitue l'autre composant essentiel — est actualisée de sorte que se constitue un être achevé. Ainsi, la forme qui est une partie essentielle de l'être concret de la substance sensible est le principe d'actualisation de la matière qui lui est proportionnée, comme l'âme intellective d'un homme actualise sa matière corporelle. Or il va de soi, selon Albert, que l'universel n'est pas une forme au sens de la *forma partis*, puisque celle-ci n'est pas prédicable de ce dont elle est la forme, alors que l'universalité implique la prédicabilité. Par conséquent, le Colonais met au jour une forme d'un autre type, avec laquelle il identifie l'universel, à savoir la *forma totius*, en ajoutant que cette dernière peut être désignée de deux façons : ou bien de façon abstraite, c'est-à-dire en tant que forme seulement, à la manière dont « humanité » désigne l'essence formelle de l'homme ; ou bien de façon concrète, c'est-à-dire en tant qu'elle constitue l'intégralité de l'être formel du tout dont elle est la forme, à la manière dont « homme » désigne l'être formel intégral que chaque individu humain reçoit de la *forma totius* qui se trouve en lui. Aux yeux d'Albert, c'est la forme du tout comprise selon la seconde de

2. Les références aux œuvres d'Albert sont données d'après l'édition dite « de Cologne » (en cours de publication depuis 1951 par l'*Albertus Magnus Institut*, aujourd'hui à Bonn), quand elles s'y trouvent. Autrement, j'utilise l'édition d'A. Borgnet (38 volumes, Paris, 1890-1899). Dans un cas comme dans l'autre, je me suis permis parfois de modifier légèrement la ponctuation des extraits cités, lorsque cela me semblait préférable du point de vue syntaxique. Enfin, tout ce qui apparaît entre crochets obliques constitue une addition de ma part.

ces deux acceptions qui est prédicable de la chose dont elle est la forme : c'est donc elle qu'il identifie à l'universel. Une telle identification, ajoute Albert, est aussi rendue nécessaire par le fait que la définition, qui porte sur l'universel (spécifique) et qui est formulée au moyen de notions universelles (le genre et la différence), exprime l'être tout entier de la chose définie, ce qui ne serait pas le cas s'il n'y avait de formes que celle de la partie[3]. Voilà pour l'essentiel ce que le Colonais nous enseigne à propos de la *forma totius* dans le *Tractatus* I, c. 8 de son *De praedicabilibus*.

Ces considérations étant posées, il est possible de leur apporter quelque éclairage conceptuel en parcourant certains lieux parallèles dans le corpus albertinien. En effectuant un tel parcours, nous découvrons d'abord que la mise en avant du critère de prédicabilité pour opérer une distinction entre la forme du tout et la forme de la partie est une constante de la pensée albertinienne, des paraphrases logiques aux œuvres théologiques. Selon Albert, tout ce qui se prédique est de l'ordre d'une forme qui est celle du tout, c'est-à-dire une forme qui exprime l'être tout entier de la chose dont elle se prédique[4]. La forme du tout se prédique du tout en tant que tout, c'est-à-dire qu'elle se dit de la chose en exprimant non pas une partie de celle-ci mais son être formel tout entier, qu'il soit substantiel ou accidentel, en puissance ou en acte (je reviendrai sur ce dernier aspect un peu plus loin). En revanche, la forme qui est l'une des deux parties essentielles du composé hylémorphique ne se prédique pas du tout concret : par exemple, s'il est vrai de dire que l'animal *a* une âme, qui est sa forme substantielle, il est faux de dire que l'animal *est* une âme[5]. Alors que la forme de la partie est toujours particulière, la forme du tout est de soi universelle : elle est, par exemple, l'espèce qui existe en chaque individu. La forme de la partie est l'actualité propre d'une matière et, à ce titre, elle représente le terme ou la fin du processus naturel d'engendrement de la substance concrète. De cette composition réelle de puissance et d'acte résulte un être essentiel intégral — susceptible d'être

3. Pour tout ce qui précède, voir *De praedicabilibus*, tract. I, cap. 8, éd. M. Santos Noya, p. 37, 46-38, 18.
4. Cf. *De praedicamentis*, tract. II, cap. 1, éd. A. Borgnet, vol. 1, p. 166B : « Et quia nihil praedicatur de aliquo nisi quod est totum ipsius et forma totius quae totum dicit ipsius et esse ipsius quod est in potentia vel actu, cum subjectum autem primum in substantia (de quo omnia alia praedicantur) sit compositum, oportet quod et proprium primum praedicatum sit compositum et forma totius totum esse totius dicens secundum quod est ipsius totum in quo praedicatio potest designari : et haec est substantia de qua intendit logicus ».
5. Cf. *Topica*, lib. VI, tract. VII, cap. 2, éd. A. Borgnet, vol. 2, p. 477B : « Attendendum hic quod forma totius praedicatur de toto ut est totum, et non tantum totius, ut forma quae est genus, quia dicit totum in potentia, et forma speciei, quia dicit totum esse in actu. Sed de his alibi dictum est. Sed forma partis compositi non praedicatur de composito, quia animal non est anima [...] ».

exprimé par une définition — qu'Albert appelle précisément « forme du tout », qui contient en soi ou embrasse formellement tous les constituants essentiels du composé hylémorphique[6]. En d'autres termes, la forme du tout, conséquente à la composition naturelle de matière et de *forma partis*, est l'entité en vertu de laquelle est défini le type d'être, générique et spécifique, qui revient au sujet individuel en lequel elle se réalise. Au chapitre trois du traité *De genere* de son commentaire isagogique, Albert ajoute une nuance conceptuelle qu'il vaut la peine de relever. La forme du tout n'est prédicable du sujet dont elle est la forme qu'en tant qu'elle signifie l'être tout entier du sujet dont elle se prédique, ce qui est le cas lorsqu'elle est désignée par un terme concret comme « homme », « animal » ou « blanc ». En revanche, elle n'est pas prédicable du sujet dont elle est la forme lorsqu'elle est désignée par un terme abstrait comme « humanité », « animalité » ou « blancheur », car dans ce cas elle est signifiée en tant qu'essence ; or le sujet ou substrat individuel n'est pas identique à son essence, mais il est identique à son être intégral, qui est l'acte propre de l'essence (par exemple, écrit Albert, l'animal est l'être de l'animalité, l'homme est l'être de l'humanité, etc.)[7].

6. Cf. *Super III Sententiarum*, d. II, art. 5, éd. A. Borgnet, vol. 28, p. 27 : « Propria vocatur compositio prima, quae est ex anima et corpore, anima (dico) quae est actus corporis organici physici vitam habentis in potentia. Et hanc compositionem sequitur forma totius quae est homo, vel humanitas si abstractive liceat loqui de ipsa : et ipsa est species in hoc individuo particulari. Est enim duplex forma, scilicet forma materiae, sive partis, sive potentiae : et haec forma est finis generationis in natura, et est pars rei non praedicabilis de re ipsa ; et talis forma est anima in homine. Alia autem forma quae est ratio rei et totum esse secundum rationem : et haec est consequens compositionem formae naturalis et potentiae naturalis quae est materia ». Le contexte théorique dans lequel cet extrait s'insère est celui d'une discussion à propos des compositions ontologiques qui constituent le Christ. La composition propre et première, dont il est question dans ce passage, est distinguée par Albert d'une seconde composition, improprement dite, qui est celle qui unit la nature humaine avec la déité en Jésus. Voir aussi *Metaphysica*, liber VII, tract. I, c. 1, éd. B. Geyer (editio Coloniensis, vol. 16/1), p. 316, 27-41 : « Amplius principia substantiae sunt materia et forma, et praecipue forma principium substantiae est. Et hanc dupliciter determinari oportet. Uno quidem modo secundum quod ipsa est totum esse substantiae primae et quiditas ipsius, quae significatur per diffinitionem : et hoc modo oportet nos perscrutari de substantia in hoc septimo huius Primae philosophiae libro. Alio autem modo consideranda est prout ipsa est forma quaedam et natura secundum se considerata diversa a materia quae est altera pars compositi, sicut anima est forma hominis non praedicata de ipso : et hoc modo large loquendo a quibusdam etiam vocatur quiditas, licet improprie ; et hoc modo considerabimus de forma in sequenti libro, qui octavus erit huius Primae philosophiae liber ».

7. Cf. *De praedicabilibus*, tract. II, cap. 3, éd. M. Santos Noya, p. 47, 60 - p. 48, 6 : « Et hoc est quod a multis dicitur, quod est forma partis, quae non praedicatur, et est forma totius, quae praedicatur. Sed oportet addere quod forma, quae praedicatur, totius sit et totum esse significet ut totum esse in potentia vel in actu et non significet essentiam, cuius illud esse est proprius actus. Animalitas enim non praedicatur nec etiam humanitas, quamvis

Il convient maintenant d'écarter une équivoque à laquelle pourraient donner lieu les propos qui précèdent. Si Albert — et il ne fait pas exception parmi les penseurs de son époque — identifie préférentiellement la *forma totius* avec l'être tout entier d'une chose en tant qu'il se manifeste comme quiddité spécifique d'un sujet concret, laquelle est signifiée par la définition (elle-même formant un tout composé des parties que sont le genre et la différence), cela n'implique aucunement à ses yeux que la forme du tout s'identifie exclusivement avec ce que signifie ou exprime la définition au sens propre. Au contraire, Albert soutient que non seulement l'espèce (au sens de l'universel spécifique qui se laisse expliciter par la définition) est une *forma totius*, mais il affirme en outre que chacun des quatre autres types d'universaux ou prédicables que distingue Porphyre dans son *Isagoge* est également une forme du tout. Ainsi, le genre (animal), la différence (rationnel), l'espèce (homme), le propre (capable de rire) et l'accident (blanc) expriment respectivement l'être potentiel du tout selon la substance, l'être actuel du tout selon la substance, l'être substantiel tout entier que composent ces principes potentiel et actuel, l'être accidentel qui échoit à la nature spécifique du tout et l'être accidentel du tout[8]. Bien entendu, Albert concède volontiers que, lorsque nous considérons une définition telle que « l'homme est un animal rationnel », l'espèce définie « homme » (ou la définition qui lui est équivalente) tient lieu d'un tout qui est constitué par l'union des parties définitionnelles que sont le genre « animal » et la différence « rationnel »[9].

animalitatis esse sit animal et humanitatis esse sit homo. Taliter igitur designata forma totius esse praedicatur et non aliter. Anima enim sensibilis loco animalis posita non praedicatur, quia animal non est anima sensibilis ; et similiter anima hominis non praedicatur de homine. Hae enim dicunt formam partis et non totius esse. Animalitas autem et humanitas non praedicantur de his quorum formae sunt. Non enim designant formas ut esse subiecti de quo praedicantur, sed ut essentias. Animal autem et homo praedicantur, quia designant formas ut esse totum subiecti vel in potentia vel actu, subiecti, dico, de quo praedicantur. Et sic etiam in formis accidentalibus omnibus : et ideo risibile et non risibilitas et homo albus est et non albedo ».

8. Cf. *De sex principiis*, tract. I, cap. 2, éd. R. Meyer (editio Coloniensis, vol. 1/2), p. 4, 12-19 : « Dico autem quod <forma> dicit esse totius, sive hoc esse sit substantiale, sive accidentale, sive sit esse potentiale, sive actuale, sicut 'animal' dicit esse totius potentiale et 'rationale' dicit esse totius hominis actuale. 'Homo' autem dicit esse totum compositum ex utroque. 'Album' autem dicit esse totius accidentale et 'risibile' dicit esse totius accidentale accidente naturae et speciei [...] ». Albert affirme sans ambages que l'accident, qui semble être inhérent au sujet comme une partie qui se trouve dans un tout, est en fait une forme du tout, à l'instar des autres entités que désignent les prédicables porphyriens. Voir sur ce point *De praedicamentis*, tract. II, cap. 7, éd. A. Borgnet, vol. 1, p. 178B : « Accidens enim non est forma partis sed totius, quia subjectum accidentis est ens in se completum : completum autem est totum compositum ».

9. Cf. *De divisione*, tract. III, cap. 10, éd. H. Möhle (editio Coloniensis, vol. 1/2), p. 113, 27-54 : « Sic enim se habet diffinitio ad diffinitum, 'quasi quaedam partes', quas diffinitio explicat,

En outre, si nous prenons le cas du genre, Albert le conçoit comme une nature simple susceptible d'être formellement configurée en une espèce par l'ajout d'une différence constitutive : ainsi conçu, le genre est une matière, par analogie avec la constitution ontologique des réalités naturelles, et il est bel et bien une partie essentielle de la définition. Mais Albert s'empresse de préciser que le genre n'est pas une partie au sens strict du terme, car il se prédique du tout — de fait, je peux affirmer avec vérité que Socrate est un animal : il faut donc que le genre soit la forme et non une partie du tout. Dans l'esprit du Colonais, le genre est une partie au sens bien précis où il constitue formellement le tout du côté par lequel celui-ci est potentiellement un être achevé[10]. Par exemple, le genre « animal », lorsqu'il est appliqué à l'homme, désigne non pas la matière informe de celui-ci, mais la partie de son être formel (le corps vivant sensible) qui est en puissance prochaine par rapport à l'état achevé de la substance humaine qu'actualise l'âme intellective (la forme substantielle).

Maintenant, puisque l'interrogation que nous poursuivons porte sur le statut ontologique des universaux, il convient de se demander à quel niveau exactement Albert pose cette *forma totius* qu'il assimile à l'universel : s'agit-il d'une entité mentale d'ordre logique ou bien d'une entité extra-mentale d'ordre réel ? La question est peut-être formulée de manière exagérément

'totum' quoad esse diffinitum 'coniungant'. [...] Diffinitio autem similis est totius ex pluribus compositioni, cuius partes uniuntur in forma totius. [...] 'In diffinitione vero' speciei 'et genus et differentiae partes sunt', sed 'totum' harum partium est 'species diffinita' ». Voir aussi *De anima*, lib. I, tract. I, c. 7, éd. C. Stroick (editio Coloniensis, vol. 7/1), p. 15-16 : « Forma autem speciei composita est, quia diffinitio dicit quidditatem speciei, ideo et ipsa plura continet, sed non est composita ex materia et forma, sed potius ex genere et differentia, quorum genus est loco materiae et differentia loco formae [...] ». Voir enfin *De sex principiis*, tract. I, cap. 7, éd. R. Meyer, p. 16, 16-21 : « [...] <E>t quia haec forma totius est <sc. forma quae est homo>, ideo diffinitio quae talis formae <est> dicit quiditatem <et> continet in se tam potentialia quam actualia, et tam materialia relata ad formam quam formalia relata ad materiam, sicut [cum] 'animal rationale mortale' : animal enim potentiale et materiale est, alia autem sunt actualia sive formalia ».

10. Cf. *De divisione*, tract. III, cap. 10, éd. H. Möhle, p. 114, 10-23 : « Est autem alia generis consideratio, secundum quod est simplex natura formabilis in speciem per differentiam constituentem, et hoc modo est pars essentialis in diffinitione, quae est ut materia propter similitudinem formabilitatis, et sic cadit in diffinitione ut pars. Est autem [...] non pars simpliciter, quia sic de toto non praedicaretur, sed ideo dicitur pars quia, cum sit forma totius et totum, tamen particulariter et non secundum totum constituit [...]. Non enim constituit genus nisi secundum potentiam, non secundum perfectum esse. Et ideo est natura et notio totius secundum quod totum esse totius est accipere in potentia et non in actu ». Dans le contexte duquel est tiré cet extrait, Albert compare le point de vue de la définition avec celui de la division, qu'il a antérieurement exposé : c'est pourquoi il ouvre ce passage en indiquant qu'il va présenter une autre considération du genre, qui est celle qui convient à la définition. Dans l'optique de la division, en revanche, le genre est considéré comme un tout qui se divise en parties que sont ses espèces.

dichotomique s'agissant d'un auteur qui conçoit l'être sous la forme d'une interpénétration dynamique du noétique et du chosique. Mais elle est tout de même fortement suggérée par l'horizon théorique dans lequel Albert lui-même formule le problème du mode d'être de l'universel, à savoir le questionnaire de Porphyre et, plus précisément, la première des trois questions qui le constituent, laquelle ouvre justement une alternative entre subsistance réelle et position dans l'intellect. À en juger par certains textes clefs, il semble que le Colonais conçoive la forme du tout comme une entité intra-mentale, une notion ou intention que l'intellect sépare ou dégage des choses par abstraction. Ainsi, lorsqu'il s'emploie à identifier, parmi les diverses sortes de formes, celle qui intéresse la science logique, Albert soutient que le logicien traite précisément de la forme en tant que *forma totius*, tandis que le physicien (ou philosophe de la nature) étudie la forme en tant que *forma partis*[11]. Selon le Colonais, le logicien doit parler de la forme qui est contingente, c'est-à-dire qui se rapporte accidentellement à la composition hylémorphique, et non de la forme qui s'unit à la matière pour former une substance naturelle. Albert apporte immédiatement une précision : affirmer que la logique porte sur la forme qui est contingente ne signifie pas que, parmi les prédicables porphyriens, seul l'accident intéresse le logicien. La forme est dite « contingente » parce que la modalité sous laquelle la logique la comprend, à savoir en tant que notion du tout, échoit toujours de manière accidentelle à la chose, que la notion soit relative à la substantialité ou à

11. Cf. *De sex principiis*, tract. I, cap. 7, éd. R. Meyer, p. 16, 8-15 : « Oportet igitur dici quod forma, de qua locuti sumus, sit forma quae est universale. Haec enim forma totius forma est, et non partis [...] : aliter enim praedicabilis non esset, nisi esset intentio non partis sed totius, et haec est forma rationis et logica. Forma quae in physicis principium est, forma partis est et non totius [...] ». Voir aussi *De anima*, lib. I, tract. I, c. 7, éd. C. Stroick, p. 15 : « [...] <F>orma rei dupliciter potest considerari, sicut dicit Avicenna. Uno enim modo consideratur, ut est actus rei et pars esse eius, et hoc modo non de re praedicatur. Alio autem modo, ut est intentio rei abstracta a re, et sic praedicatur, quia est intentio totius rei et non partis. Totum enim significatur sub qualibet forma, quae in ipso est, sive sit generis sive speciei sive differentiae sive proprii sive accidentis ; et secundum quod significatur stans sub aliqua illarum formarum, sic abstrahitur ab ipso universale, et est illud universale intentio sui totius et ideo praedicatur de toto. Et has intentiones totius considerat logicus ». Dans le même sens, voir *De homine*, lib. *De diffinitionibus Aristotelis*, éd. H. Anzulewicz et J. R. Söder (editio Coloniensis, vol. 27/2), p. 50, 54 - p. 51, 3 : « Dicendum quod duplex est diffinitio, scilicet logica et naturalis. Logica est, quae sumitur a forma totius. Et dico formam totius, quae praedicabilis est de toto sicut genus, differentia et species. Et omnis talis diffinitio de rebus in natura consideratis est transcendens, eo quod non tangit principia, quibus res est, sed cognitionis tantum. Et similiter est vana, eo quod accidentia et opera rei existentis, secundum quod est existens in natura, non possunt includi vel concludi per ipsam. Physica sive naturalis sumitur a principiis rei existentis, secundum quod est in natura existens. Principia vero illa sunt materia et forma. Et dico formam non quae est totius, sed partis, quae est materia ».

l'accidentalité de la chose. Autrement dit, il est tout à fait contingent pour une chose de se trouver dans l'esprit humain sous l'espèce d'une forme qui est l'objet de la science logique. Ces considérations épistémologiques, qui visent à dégager le point de vue propre du logicien au sujet de la forme, s'inscrivent dans le cadre plus général de la théorie albertinienne des trois états de l'universel[12]. La compréhension universelle de la forme en tant qu'être formel du tout, que l'intellect saisit en faisant abstraction des choses particulières spatio-temporellement déterminées, équivaut à l'universel postérieur à la chose (*post rem*), l'universel que l'intellect abstrait de la chose. Une telle forme universelle, qui regarde aussi bien l'être substantiel que l'être accidentel du tout dont elle se prédique — par opposition à la forme de la partie matérielle, qui existe dans le composé particulier et ne s'en prédique pas —, est précisément la forme qui est contingente à la chose naturelle, la forme qui se rapporte accidentellement au composé hylémorphique : c'est elle qui est l'objet de la science logique. Elle se distingue ontologiquement de l'universel antérieur à la chose (*ante rem*), qui est la cause de la chose, et de l'universel dans la chose (*in re*), qui est la substance de la chose[13]. Il semble

12. Au sujet de cette théorie, voir A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 211-264. Chez Albert lui-même, voir *De praedicabilibus*, tract. I, c. 3, éd. M. Santos Noya, p. 24, 20 - p. 25, 6.

13. Pour tout ce qui précède, voir *De sex principiis*, tract. I, cap. 2, éd. R. Meyer, p. 4, 3-48 : « Non potest autem hoc modo dicta forma determinari, nisi generaliter forma diffiniatur et per divisionem deveniatur ad intentionem formae de qua est intentio. Generaliter igitur de forma loquentes dicimus, secundum quod logicus de forma loqui debet, quod 'forma est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens'. Formam enim hic logica diffinimus diffinitione. Logice enim loquendo forma est intentio quae dicit esse formale totius et ipsa notio totius, ut dictum est in scientia de universalibus. [...] <E>t dico 'contingens', non quod semper forma haec contingat sive per accidens composito adveniat secundum id quod est forma, quia sic est species vel accidens vel proprium vel genus vel differentia, et ideo non semper contingit, sed aliquando est substantia. Sed ideo dico 'contingit', quia modus accipiendi eam, ut est totius notio, semper est accidens et semper contingens. Est enim universale quod est ante rem, et hoc est causa rei per se vel per accidens. Et est universale quod est in re, et hoc est substantia rei vel accidens inclinatum ad substantiam. Et est universale quod est post rem, et hoc est universale a re ipsa per intellectum separatum, et hoc contingit rei et est accidentale rei : hoc enim nihil est nisi acceptio universalis vel formae sine hoc et sine hic et sine nunc, quae est acceptio rei simplex et separata a particulari et particulantibus. Et hoc modo forma dicta est universale, quod intellectus ordinat in genere et specie et cuius coordinationem reducit ad praedicamentum vel ad principium. Et hoc modo forma est formale esse totius acceptum per intellectum, quod non contingit accipere in ratione formae quae est forma partis, quia haec forma est materiae in particulari et non est de toto praedicabilis. Sic igitur forma in communi ad esse substantiale vel accidentale totius accepta, praedicabilis de toto et non de parte, est forma quae est 'compositioni contingens' ». Dans le même sens, voir aussi *Physica*, lib. I, tract. III, c. 3, éd. P. Hossfeld (editio Coloniensis, vol. 4/1), p. 44, 64-84 : « [...] <U>niversale et forma rei triplex est, scilicet id quod est ante rem, et hoc est causa, et id quod est in

donc qu'Albert pose une équivalence entre la forme du tout et l'universel logique, c'est-à-dire l'universel qui existe en tant que notion abstraite dans l'intellect humain[14].

Mais au moment même où il semble ainsi vouloir confiner la forme du tout dans l'intériorité de la sphère noétique, le Colonais use de formulations qui paraissent clairement indiquer qu'il accorde à la *forma totius* le statut d'un être réel dans l'univers extramental. Ainsi, dans un passage important de sa paraphrase au *De sex principiis*[15], Albert affirme que la forme du tout « consiste en une essence simple »[16] ; peu après avoir fait cette affirmation, le Colonais en donne l'explication : l'être formel dont il est question, bien qu'il soit l'être de tout le composé (matière et forme), est cependant pris du côté de la forme, non pas en tant que celle-ci est une partie du composé, mais en tant qu'elle est la cause de l'être du tout et qu'elle englobe celui-ci dans son intégralité ; or cette forme, comme toute forme, même si elle est la forme d'un tout, ne possède en soi aucun principe de composition : elle est donc une essence simple, bien qu'elle ne soit pas l'essence d'une chose simple mais d'un tout

re, et hoc est forma, et id quod est post rem abstractum per intellectum ab ea, et hoc est rei intentio. Cum autem a re fit abstractio, fit illa abstractio a re tota, et ideo id quod abstrahitur a tota re praedicatur et vocatur propter hoc forma totius et non partis. Totum enim, secundum quod in suis essentialibus consideratur, potest significari secundum quod est substans formae vel secundum quod est forma perfectum. Et primo quidem modo ab eo toto sic considerato abstrahitur genus. Et secundo modo ab eo toto abstrahitur species vel differentia, si consideretur ut perfectum, per hoc quod dat ei distinguens et perficiens ipsum in esse. Et si consideretur ut substans accidentibus, ab eo toto abstrahitur album vel musicum. Et omnia haec praedicabilia sunt de toto, eo quod sunt formae a toto separatae. Set hoc non fit in forma et materia, quorum neutrum est totius ut consequens totum, sed constituunt totum et componunt et ideo dicuntur partes de toto non praedicabiles ».

14. Outre les extraits déjà cités, il est possible d'ajouter, dans le même sens, les passages suivants du *De praedicabilibus*, éd. M. Santos Noya, p. 60, 60-66 : « Et ideo materiae non est praedicari, quia in antehabitis iam diximus quod non praedicatur nisi forma ; nec etiam forma praedicatur secundum quod forma, sed forma totius ; nec adhuc forma totius ut forma totius praedicatur, sed praedicatur in quantum est notio totius esse vel in potentia vel in actu » ; *De praedicabilibus*, p. 74, 59-61 : « Attendendum autem quod, sicut dictum est, forma quae praedicatur non praedicatur, nisi sit notio et nomen totius esse rei » ; *De praedicabilibus*, p. 92, 46-54 : « Cum autem iam ante probatum sit quod forma non praedicatur secundum quod est forma materiae, nec etiam secundum quod est forma totius, sed praedicatur prout ipsa est notio totius esse, vel in potentia existentis vel existentis in actu, sequitur necessario quod genus est forma totius existentis in potentia et quod nomen generis et res praedicatur secundum quod genus per abstractionem intellectus dicit notionem totius existentis in potentia <et cetera> ».

15. Cf. ci-dessus, note 13.

16. Il est à noter que la formule « forma est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens », sur laquelle porte la paraphrase d'Albert, provient du traité que ce dernier commente, à savoir le *De sex principiis*, et elle a été érigée au rang d'adage par la scolastique latine du XIII^e^ siècle : cf. J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain/Paris, 1974, p. 306, no 1.

composé[17]. Ce serait, me semble-t-il, commettre un contresens de penser que le vocabulaire de l'essence qu'emploie Albert dans le présent contexte, qui va jusqu'à parler de la forme comme cause d'être, ne renvoie à rien d'autre qu'au registre des notions dans l'intellect humain. Enfin, il importe de rappeler qu'au chapitre 8 du premier traité de sa paraphrase isagogique, le lieu textuel dont nous étions partis, le Colonais déploie un argumentaire qui vise à établir que l'universel est forme et non matière — pour ensuite préciser qu'il s'agit d'une *forma totius* et non *partis*. Or dans cet argumentaire se trouvent, notamment, deux raisonnements qui font appel à des propriétés de l'universel qui sont clairement de nature réelle ou ontologique (par opposition à des propriétés d'ordre purement logique ou noétique), à savoir celle de donner l'être, le nom et la définition à ce en quoi il se trouve et celle d'exister tout entier en chacune des multiples choses auxquelles il peut se communiquer : ces deux propriétés, conclut Albert, la forme (dont il ajoutera qu'elle est forme du tout), et non la matière, est en mesure de les porter[18].

Ce balancement entre le plan logique et le monde réel nous met sans doute en présence d'une tension constitutive de la pensée même d'Albert. Je ne chercherai pas à résoudre cette tension, d'autant moins que, comme je le mentionnais plus haut, l'imbrication réciproque du noétique et du chosique me semble être une des caractéristiques majeures de cette pensée. Je terminerai cette section en suggérant toutefois l'hypothèse suivante : étant donné que, d'une part, Albert affirme l'identité entre l'universel et la forme du tout en invoquant, notamment, la donation d'être, qui est une prérogative de la forme et, d'autre part, qu'il soutient que ce qui est donateur d'être est l'universel envisagé en soi à titre de nature simple[19], il est permis de penser que la *forma totius* renvoie à l'universel en tant qu'il n'est rien d'autre que lui-même, c'est-à-dire une pure nature qui est de soi indifférente aux divers statuts ontologiques qui peuvent lui échoir et, du coup, qui est susceptible d'épouser tant la modalité de la forme immanente à la chose singulière que la modalité de la forme présente abstraitement dans l'intellect humain.

17. Cf. *De sex principiis*, tract. I, cap. 2, éd. R. Meyer, p. 4, 49-62 : « Quod autem additur, quod sit 'simplici essentia consistens', ideo est quia tale esse, quamvis totius sit compositi, tamen ex parte formae acceptum est et non ex parte materiae. Non autem accipitur ex parte formae prout pars est compositi, sed accipitur a forma prout est causa esse totius totum ambiens et terminans ad esse. Et quia forma illa nihil est nisi forma, quamvis sit totius, ideo nullum in se habet principium compositionis, sed est essentia simplex, quamvis non sit essentia simplicis sed compositi. Hoc enim modo materia non est essentia simplex, quia materia ad minus potentia habet partem et partem. Forma autem nec potentia nec actu partem et partem habet, et ideo hoc formae convenit et non materiae ».
18. Cf. *De praedicabilibus*, tract. I, cap. 8, éd. M. Santos Noya, p. 37, 28-32 et l. 40-45.
19. *Ibid.*, p. 24, 20-29.

Après avoir ainsi dégagé les lignes de force de la notion de *forma totius* chez Albert, j'aimerais maintenant tourner mon attention vers le réseau conceptuel que certains de ses plus notables contemporains ont mis en place afin de théoriser cette même notion[20].

3. Le concept de *forma totius* à l'époque d'Albert

L'emploi de la notion de *forma totius* dans le contexte d'une réflexion sur le statut ontologique de l'universel n'est pas une idiosyncrasie albertinienne[21]. Comme j'ai pu le découvrir au fil de mes recherches, un tel emploi est attesté chez de nombreux penseurs contemporains du Colonais, philosophes et théologiens confondus. Je me limiterai ici à exposer succinctement les doctrines des contemporains immédiats d'Albert, soit ceux dont la production intellectuelle se situe entre 1220 et 1260[22].

20. Avant de quitter cette première étape de mon étude, je ne voudrais pas passer sous silence le fait que le corpus d'Albert pourrait contenir d'autres acceptions de la *forma totius* que celle que j'ai retenue dans le cadre de la présente enquête. En effet, entre autres acceptions possibles, il semble qu'Albert entende aussi la forme du tout au sens de la composition elle-même (et non d'une entité qui résulte du composé). En ce sens, voir *Topica*, lib. VI, tract. VII, cap. 2, éd. A. Borgnet, vol. 2, p. 477B : « Sed forma partis compositi non praedicatur de composito, quia animal non est anima, nec etiam forma totius quae est compositio [...] ».

21. Dans son *De praedicabilibus*, (éd. M. Santos Noya, p. 47, 60 : voir ci-dessus note 7), Albert lui-même écrit que la distinction entre la *forma partis* (qui n'est pas prédicable) et la *forma totius* (qui est prédicable) est quelque chose qui *a multis dicitur*.

22. Il importe de savoir toutefois que l'histoire du concept de *forma totius* se poursuit au-delà de cette période. Par exemple, Guillaume d'Ockham, au chapitre 19 de sa *Summula philosophiae naturalis*, argumente explicitement contre ceux (anonymes) qui, outre la matière et la forme du composé, posent une forme du tout qui est quelque chose d'autre que les parties essentielles du composé hylémorphique. Cf. Guillelmus de Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, lib. I, c. 19, éd. S. Brown (*Opera Philosophica*, VI), St. Bonaventure, 1984, p. 205-208. Dans la première de ses questions sur le second livre des *Sentences*, Ockham attribue à Jean Duns Scot la position selon laquelle il y a, dans la chose en dehors de l'âme, une forme du tout qui est distincte d'une certaine façon des parties du composé prises conjointement ou séparément. La position de Scot est pourtant plus nuancée, comme le notent justement les éditeurs d'Ockham, qui fournissent l'extrait pertinent de l'*Opus Oxoniense* (III, d. 2. q. 2, n. 9), qu'il vaut la peine de traduire ici en entier (cf. Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (*Reportatio*), q. 1, éd. G. Gál et R. Wood (*Opera Theologica*, V), St. Bonaventure, 1981, p. 18, n. 1) : « Je dis donc qu'en plus de la forme qui achève ultimement la matière, qu'on appelle 'forme de la partie', il n'est pas nécessaire de poser une forme qui, pour ainsi dire, achève tant la matière que la forme, car la matière et la forme, dans le tout, ne sont pas des parties de même nature (*eiusdem rationis*) ni des éléments que pourrait achever une troisième <entité> en acte, mais l'une est proprement ce qui peut être achevé et l'autre est l'acte propre. C'est précisément la raison pour laquelle elles produisent une seule <chose> par soi, d'après le huitième livre de la *Métaphysique* <d'Aristote : cf. VIII (H), 6 ; 1045b17-23>. Cependant, si l'on comprend la

L'idée d'une forme du tout qui ne se réduit pas à la forme de la partie se trouve en toutes lettres dans les œuvres respectives de Robert Grosseteste, Thomas d'Aquin et Bonaventure. Dans son très influent *Commentaire aux Seconds Analytiques* (c. 1220-1230), Robert Grosseteste expose ce qu'il juge être la doctrine d'Aristote sur les genres et les espèces. Dans cette optique, le genre ou l'espèce, qui peut se prédiquer de la chose selon la quiddité (*in quid*), est une cause formelle inhérente à la chose même, une forme par laquelle la chose est ce qu'elle est. Selon Grosseteste, l'universel, genre ou espèce, est une forme au sens précis où il est la forme du tout composé (et non pas une partie de celui-ci) et, conséquemment, il est principe d'être et de connaître à l'égard du composé tout entier. Dans l'optique de Grosseteste, cet universel « aristotélicien » ne constitue cependant que le dernier moment d'une caractérisation quadripartite de l'universel s'inspirant de la métaphysique cosmologisée du péripatétisme gréco-arabe. Ainsi, dans la procession globale de l'universel, (4) les causes formelles *in re* sont précédées par (3) les raisons causales situées dans les corps célestes, (2) les formes exemplaires créées présentes dans la lumière des Intelligences et (1) les causes formelles exemplaires ou raisons incréées existant de toute éternité dans la Cause première, ces dernières étant, selon Grosseteste, ce que Platon appelle « Idées

forme du tout non pas comme quelque chose qui constitue le tout, mais comme la nature elle-même tout entière, comme la quiddité, en ce sens on peut bien concéder que la forme du tout soit autre que la forme de la partie ; et que la nature ou quiddité puisse être appelée 'forme', cela est manifeste d'après le Philosophe, *Métaphysique* V, dans le chapitre *De causa* <i.e. V (Δ), c. 2 ; 1013a26-28 et 1013b17-23> ; par ailleurs, qu'elle soit autre que la forme de la partie, cela est manifeste d'après le premier article traité ici-même. Mais au regard de quoi est-elle forme ? Je réponds en disant que c'est au regard du composé tout entier, non pas certes comme une forme qui informe, mais comme une forme par laquelle le composé est un étant selon la quiddité. En ce sens, le tout est formellement un étant par la forme du tout, comme le blanc est dit blanc par la blancheur, non pas certes que la forme du tout soit, pour ainsi dire, une cause du tout avec la matière et la forme qui est une partie, comme si elle causait le tout, mais elle est le tout lui-même considéré précisément selon ce mode dont parle Avicenne au <livre> 5 de sa *Métaphysique* : 'la chevalinité est seulement chevalinité' <cf. *Liber de philosophia prima*, éd. S. Van Riet, tract. V, c. 1, p. 228, 32-33 et p. 229, 42> ». Les ajouts entre crochets obliques sont de moi. Il serait possible de montrer qu'il se trouve d'autres lieux textuels dans lesquels Jean Duns Scot fait intervenir la notion de *forma totius* (notamment dans ses *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*), mais une telle enquête outrepasserait les limites imparties à la présente étude. Enfin, il n'est pas sans intérêt de mentionner que, dans l'œuvre d'Ockham, il se trouve deux autres endroits où le *Venerabilis inceptor* s'érige ou argumente contre la thèse de l'existence d'une *forma totius*, qu'il attribue explicitement à « Ioannes » (les éditeurs renvoyant à Jean Duns Scot) : dans les *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (*Reportatio*), q. IX, éd. R. Wood, G. Gál et R. Green (*Opera Theologica*, VII), St. Bonaventure, 1984, p. 163, 1-11 et dans les *Quaestiones Variae*, q. VI, a. 2 (*Utrum totum sit aliquid praeter partes*), éd. G. J. Etzkorn, F. E. Kelley et J. C. Wey (*Opera Theologica*, VIII), St. Bonaventure, 1984, p. 207-219.

et monde archétypal »[23].

Thomas d'Aquin, quant à lui, fait un premier usage de la notion de *forma totius* dans le cadre d'une analyse qui concerne la manière dont une nature ou essence spécifique peut être signifiée[24]. D'après Thomas, lorsque l'essence spécifique est signifiée par un terme abstrait, comme « humanité », qui signifie abstraitement l'essence ou la nature humaine, alors l'essence spécifique est signifiée comme partie (ou sur le mode de la partie), i.e. comme partie purement formelle de l'individu. En effet, le terme « humanité » ne signifie pas ce qui est cause de l'individuation de l'individu, à savoir, selon l'ontologie thomasienne, la matière désignée (*materia signata*), qui est principe d'individuation. Ce terme fait explicitement abstraction de la matière désignée, matière par laquelle l'individu est particularisé. Le terme « humanité » signifie seulement ce par quoi un homme est un homme ; il signifie exclusivement ce qui appartient à l'homme en tant qu'homme et non pas ce qui relève de l'homme en tant qu'il est tel ou tel individu humain. Voilà pourquoi ce terme ne se prédique pas du tout concret qu'est l'individu, puisque la partie, qu'elle soit formelle ou matérielle, ne se prédique jamais du tout dont elle est la partie. De fait, je ne peux pas dire « Socrate est (l')humanité ». Thomas identifie l'essence en tant que partie formelle — signifiée par un terme abstrait — avec la forme du tout ou la forme qui est le tout, c'est-à-dire, tel qu'il l'écrit lui-même, la forme « qui embrasse la matière et la forme, à l'exclusion cependant de ces <principes> par lesquels la matière est capable d'être désignée »[25]. En revanche, le terme concret « homme » signifie l'essence spécifique, en l'occurrence la nature humaine, prise comme tout (ou sur le mode du tout). Cela revient à dire que ce terme signifie l'essence humaine dans son intégralité, sans exclure ce qui cause l'individuation du tout concret qu'est l'individu humain, autrement dit sans exclure la matière désignée qui est le principe d'individuation. Mais cela ne veut pas dire que la matière désignée est explicitement signifiée par un terme concret comme « homme » ; le terme concret « homme » signifie l'essence humaine comme un tout qui contient implicitement ou de manière indistincte

23. Cf. Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, I, 7, éd. P. Rossi, Firenze, 1981, p. 139-142, 96-157.

24. Pour tout ce qui suit, voir *De ente et essentia*, c. 2, dans Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités « De ente et essentia » de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg* présentés et traduits par A. de Libera et C. Michon, Paris, 1996, p. 75-91. On consultera avec profit les définitions et commentaires du traducteur, *L'Être et l'essence*, « Introduction », p. 44-47, ainsi que « Glossaire des textes », p. 250. Notons pour finir que Thomas aurait rédigé le *De ente et essentia* à Paris entre 1252 et 1256.

25. Cf. *De ente et essentia*, c. 2, § 13, p. 88 (latin) et p. 89 (français).

la matière désignée. Autrement dit, par le terme concret, l'essence spécifique est signifiée en tant qu'elle n'exclut pas la possibilité d'être individuée par une matière désignée. C'est la raison pour laquelle le terme concret se prédique de l'individu, comme dans l'énoncé « Socrate est (un) homme »[26]. On voit donc que, dans le cadre textuel du *De ente et essentia*, Thomas n'applique pas la notion de *forma totius* à l'essence signifiée sur le mode du tout — aussi paradoxal que cela puisse paraître : dans le présent contexte, la forme du tout est une conception abstraite que l'intellect se fait de la nature d'une chose ; elle n'équivaut pas à l'essence même qui est concrètement réalisée.

Mais la doctrine du *De ente et essentia* n'épuise pas la réflexion du Docteur Angélique au sujet de la forme du tout. Le trait le plus constant des développements que Thomas réserve à la notion de *forma totius* est la distinction entre deux opinions, celle d'Averroès (et de ceux qui le suivent) — que l'Aquinate estime être contre la pensée d'Aristote — et celle d'Avicenne, qui apparaît à Thomas plus vraie que la première et qui, en définitive, semble avoir emporté son adhésion. Selon la première opinion, la forme du tout est réellement identique à la forme de la partie dont elle se distingue seulement en raison : en tant que la forme achève la matière et la fait exister en acte, elle est appelée « forme de la partie » ; en tant qu'elle établit le composé tout entier à l'intérieur d'une espèce ou, ce qui revient au même, en tant qu'elle constitue la nature spécifique de la chose, elle est appelée « forme du tout ». Selon la seconde opinion, *forma partis* et *forma totius* se distinguent comme la partie au regard du tout : alors que la première est l'une des deux parties essentielles du composé hylémorphique, la seconde est un tout qui résulte de la composition de matière et de forme et qui comprend en soi ces deux principes essentiels, non pas en tant qu'ils sont particularisés,

26. Au chapitre 81 du quatrième livre de la *Summa Contra Gentiles*, on trouve un texte où est exposée de façon très claire la même doctrine que celle que contient le chapitre 2 du *De ente et essentia*. Cf. *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 81, n. 10 (pour cet extrait de l'œuvre de Thomas comme pour les suivants, je reproduis le texte du *Corpus thomisticum*, que je me permets de reponctuer par endroits : http ://www.corpusthomisticum.org/scg4079.html) : « […] <Q>uia humanitas est essentia hominis, essentia autem rei est quam significat definitio, definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod 'humanitas' aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et 'homo'. Differenter tamen, nam 'humanitas' significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium, dicitur enim 'humanitas' secundum quam aliquis est homo ; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. 'Humanitas' igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modum partis. 'Homo' autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione, nam 'homo' dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius : significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia ».

mais en tant qu'ils sont principes de l'espèce, laquelle est signifiée par la définition. Dans cette optique, donc, la *forma totius* équivaut à la quiddité, nature ou essence spécifique de la chose, sans être pour autant une entité qui se distingue réellement du composé hylémorphique[27].

27. Cf. Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 4, d. 44, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2 (http ://www.corpusthomisticum.org/snp4043.html) : « Ad secundum dicendum quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod idem secundum rem est forma totius et forma partis : forma partis secundum quod perficit materiam ; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur. Et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis [...]. Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque. Et haec forma totius essentia vel quidditas dicitur ». Thomas de Aquino, *Sententia super Metaphysicam*, lib. 7, 9, n. 8-10 (http ://www.corpusthomisticum.org/cmp07.html) : « Ad evidentiam autem horum, quae in hoc capitulo <sc. 10> dicuntur, sciendum est quod circa definitiones rerum et earum essentias duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima. Et propter hoc dicunt quod eadem secundum rem est forma totius, quae significatur nomine humanitatis, et forma partis, quae significatur nomine animae, sed differunt solum secundum rationem, nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam et facit eam esse in actu, forma autem totius secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Et ex hoc volunt quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorumdam sequentium eum. Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis. Dicit enim superius in sexto quod res naturales habent in sui definitione materiam sensibilem et in hoc differunt a mathematicis. Non autem potest dici quod substantiae naturales definiantur per id quod non sit de essentia earum. Substantiae enim non habent definitionem ex additione, sed sola accidentia, ut supra est habitum. Unde relinquitur quod materia sensibilis sit pars essentiae substantiarum naturalium, non solum quantum ad individua, sed etiam quantum ad species ipsas. Definitiones enim non dantur de individuis, sed de speciebus. Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna, et secundum hanc forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte, nam quidditas speciei est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias. Et haec est sententia Aristotelis in hoc capitulo, quam introducit ad excludendum opinionem Platonis de ideis. Dicebat enim species rerum naturalium esse per se existentes sine materia sensibili, quasi materia sensibilis non esset aliquo modo pars speciei. Ostenso ergo quod materia sensibilis sit pars speciei in rebus naturalibus, ostenditur quod impossibile est esse species rerum naturalium sine materia sensibili, sicut hominem sine carnibus et ossibus, et sic de aliis ». Par delà la distinction entre *forma partis* et *forma totius*, la question philosophique que Thomas soulève dans ce contexte est de savoir si l'essence ou quiddité spécifique des choses naturelles — exprimée par la définition — est constituée par la forme seule (ce qui, selon Thomas, est l'opinion d'Averroès, contre laquelle il se dresse) ou par la forme et la matière sensible conjointement (ce qui, d'après Thomas, est la position d'Avicenne, qu'il juge vraie). À ce sujet, voir A. Maurer, « Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas », in A. Maurer éd., *Being and Knowing*, Toronto, 1990, p. 3-18, ainsi que J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, 2000, p. 328-333. Le *Commentaire aux*

Je reviendrai plus loin sur les sources alléguées par Thomas en guise d'appui à la *duplex opinio* qu'il présente. J'aimerais pour l'heure faire retour sur Albert le Grand afin de signaler que cette doxographie se trouve aussi chez lui, à cette différence près que le Colonais semble penser que l'opinion d'Averroès concorde avec celle d'Aristote, selon laquelle il y a identité réelle mais différence de raison entre la forme du tout et la forme de la partie[28].

La notion de *forma totius* apparaît également chez Bonaventure, notamment dans son *Commentaire aux Sentences* (1253-1257). Selon le Docteur Séraphique, la forme du tout, qui se différencie nettement de la forme de la partie (l'homme n'est pas l'âme), relève de la considération du métaphysicien et possède les caractéristiques suivantes : elle donne l'être au tout dont elle embrasse l'être tout entier ; elle est l'essence ou la quiddité de la chose : par conséquent, elle permet d'atteindre une connaissance intégrale de la chose dont elle se prédique essentiellement ; elle est de soi apte à être en plusieurs choses et s'assimile réellement une pluralité de choses : par conséquent, elle est universelle, commune et rend possible l'univocité vraie dans l'ordre de la prédication[29].

Sentences et le *Commentaire à la Métaphysique* dateraient respectivement de 1252-1256 et de 1270-1272 : voir les précisions apportées à ce sujet par J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris/Fribourg, 2002², p. 485, p. 502 et p. 611-612. Pour la notion de *forma totius* chez l'Aquinate, voir aussi *Summa Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 81, n. 10 (http ://www.corpusthomisticum.org/scg4079.html) ; *Quodlibet* II, q. 2, a. 2, co. (http ://www.corpusthomisticum.org/q02.html).

28. Cf. *Super IV Sententiarum*, d. XLIV, art. 11, éd. A. Borgnet, vol. 30, p. 561A-B : « Si enim dicamus, cum Avicenna, quod forma totius est alia quam forma partis quae est anima, sicut forma totius est praedicabilis ut homo et animal de hoc homine et illo, tunc illa forma abstracta significatur, licet improprie, per hoc quod dico 'humanitas'. [...] Si autem, cum Averroe et Aristotele, sentiamus quod forma totius est forma materiae, ratione tamen differens, sicut videtur velle in septimo Primae Philosophiae [...] ».

29. Cf. Bonaventura, *Commentarium in secundum librum Sententiarum*, d. 18, art. 1, q. 3, responsio, éd. Quaracchi, vol. II, p. 441A-B : « Universale forma est. Sed non quaelibet forma proprie universale est. Est enim forma partis et forma totius et universale non est forma partis sed forma totius. Anima non dicitur esse universale respectu unius hominis, sed homo. Illam autem dicunt esse formam totius quae quidem dat esse toti et haec dicitur essentia rei, quia totum esse complectitur, et hanc formam considerat metaphysicus. Formam vero partis, quae in genere non habet esse nisi per reductionem, non est dicere proprie universalem. Potest tamen aliquo modo dici universalis per radicatione, cum illa est indifferens ad multa quae possunt fieri ex ipsa, sicut causa dicitur esse universalis quia potest in multa. [...] Necesse est ponere universales formas propter cognitionem et praedicationis univocationem. Si igitur non est integra cognitio nisi totum esse rei cognoscatur, et non est cognitio nisi per formam, necesse est aliquam formam esse quae complectatur totum esse. Hanc autem dicimus essentiam et haec est universalis forma, ut dicit Avicenna. Dicit enim quod essentia nihil aliud est quam quidditas rei universalis. Similiter non est vera univocatio nisi quando aliqua in una forma communi realiter assimilantur, quae de ipsis essentialiter praedicatur. Forma autem in qua plura assimilantur non potest esse nisi forma universalis ;

En un autre lieu textuel, qui porte précisément sur l'universel d'ordre spécifique (par exemple l'espèce « homme »), Bonaventure apporte une précision fort intéressante. La forme spécifique — qui est une *forma totius* — est l'essence unique qui résulte de l'union des parties essentielles du composé hylémorphique. Dans cette optique, la conjonction des constituants essentiels de la chose concrète constitue une forme spécifique qui comprend ceux-ci et leur est commune par mode d'information et d'achèvement : par exemple, l'essence humaine, la forme spécifique d'homme, est constituée en chaque individu humain par l'union du corps et de l'âme. Par voie de conséquence, la forme spécifique que possède un individu est commune par mode de prédication à tous les individus en qui se constitue une même essence : par exemple, la forme spécifique d'homme est commune à Pierre, à Paul et à tout autre individu en qui la concrétion des composants essentiels produit une même nature humaine[30]. De manière tout à fait explicite, donc, Bonaventure propose une conception franchement réaliste de l'universel comme forme du tout. En effet, au niveau le plus fondamental, l'universel (du moins celui qui est d'ordre spécifique) est la résultante essentielle et non particularisée d'une composition réelle de forme et de matière ; ainsi constitué en tant qu'essence intégrale, l'universel est une *forma totius*, c'est-à-dire une forme qui inclut en son sein tous les éléments qui composent essentiellement le tout concret. Enfin, puisque la forme du tout est par nature commune à plusieurs choses, elle tient lieu de fondement pour le prédicable logique qui s'attribue de manière univoque à toutes les choses qui sont identiques du point de vue de leur essence.

Tournons-nous maintenant vers les philosophes qui ont enseigné à la faculté des arts de Paris dans les années 1230-1260[31]. Nous constatons que

quae vero essentialiter praedicatur de illis non potest esse nisi forma totum complectens. Forma igitur universalis non est aliud quam forma totius quae, cum de se nata sit esse in multis, universalis est ».

30. Cf. Bonaventura, *Commentarium in tertium librum Sententiarum*, d. 2, art. 2, q. 3, responsio, éd. Quaracchi, vol. III, p. 48b : « Dicendum quod species dicit formam et non quaecumque sed formam totius, hoc est formam complectentem totum esse. Iuxta quod dicit Boethius quod 'species est totum esse individuorum' et Avicenna et alii etiam philosophi in hoc concordant. Forma ergo specifica communis dupliciter potest intelligi : aut secundum praedicationem aut secundum constitutionem. Secundum praedicationem homo dicit formam communem Petro et Paulo. Secundum constitutionem homo dicit formam quae respicit animam et corpus et quae resultat ex coniunctione animae cum corpore. Anima enim et corpus concurrunt ad unam essentiam constituendam. Et hinc est quod constitutus ex anima et corpore habet unam formam specificam communem sibi et aliis sic constitutis per praedicationem, communem nihilominus partibus constituentibus per quandam informationem et completionem ».

31. Pour une étude plus large des commentaires artiens à l'*Isagoge* de Porphyre qui émanèrent de Paris à cette époque, voir D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de*

le concept de *forma totius* circule aussi bien dans ce milieu intellectuel que chez les théologiens. Le principal promoteur artien de ce concept pour la période considérée est Jean le Page[32]. Dans son *Commentaire* sur l'*Isagoge* de Porphyre, Jean fait intervenir cette notion une première fois alors qu'il contraste la forme de la partie, qui se joint à la matière, et la forme du tout, qui se joint au substrat individuel (*suppositum*), assimilant cette dernière à l'universel. Le contexte est celui d'une déclinaison des types de composition qui a pour but de déterminer si l'universel est composé ou non et, dans l'affirmative, selon quel mode de composition. Il est clair, d'après le contexte, que Jean le Page se contente de rapporter un certain nombre d'opinions, sans trancher en faveur de l'une d'entre elles[33]. La notion de *forma totius* surgit une seconde fois dans le cadre d'un argument en faveur de la séparation ontologique des universaux. Suivant la structure dialectique de la *questio* scolastique, il s'agit d'un argument que Jean entend contrer ultérieurement et qui prétend établir que l'universel est séparable en invoquant le fait qu'il est une forme du tout et non d'une quelconque partie du composé. Ce raisonnement — qui semble confondre une forme substantielle comme l'âme intellective et l'universel — repose sur une prémisse voulant que toute entité naturelle qui est l'acte d'un corps tout entier soit séparable de celui-ci et apte à subsister seule par son essence[34]. Après avoir établi sa

Paris entre 1230 et 1260, Paris, 2005.

32. Les extraits du *Commentaire* de Jean à l'*Isagoge* de Porphyre, que je reproduis ci-dessous, proviennent de la transcription que j'ai réalisée à partir des deux témoins manuscrits qui nous ont transmis ce texte, à savoir Vatican, BAV lat. 5988 (= V) et Padoue, Bibl. Univ. 1589 (= P). Lorsque des divergences sont apparues entre ces deux témoins, j'ai suivi le plus souvent les leçons du manuscrit du Vatican, plus fiable que celui de Padoue. Dans les extraits cités ci-dessous, je n'indiquerai les variantes que lorsqu'elles sont vraiment significatives ; en outre, tout ce qui se trouve entre crochets obliques représente un ajout de ma part. Par ailleurs, j'ai sondé l'intégralité des *Notule* sur l'*Isagoge* de Porphyre d'un important maître ès arts contemporain de Jean le Page, nommément Robert Kilwardby (qui fut artien à Paris entre 1237 et 1245) : je n'y ai trouvé aucune mention des concepts de *forma totius* et *forma partis*.

33. Cf. Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, f. 8va *P* ; f. 67va-vb *V :* « Est autem alia compositio 'huic' et hec est dupliciter. Aliquando enim ipsum quod componitur alii indiget illo in quo est et quantum ad exitum et quantum ad existentiam (essentiam P) et continuationem. Et hoc modo accidens componitur subiecto. Alio modo aliquid componitur 'huic', quod indiget illo cui componitur quantum ad exitum in esse, indiget<ur> tamen quantum ad existentiam continuationis et durationis, et hoc dupliciter : aut sicut forma partis materie ; appetit enim materia formam, sicut femina uirum et turpe bonum, sicut scribitur in primo Phisicorum <I, 9 ; 192a20-23>, non tamen econuerso ; aut forma totius suo supposito quo indiget quantum ad exitum in esse et a quo indigetur quantum ad permanentiam sue essentie (existentie P). Et sic uniuersale componitur supposito. Qui autem dicunt sic uolunt quod uniuersale componatur <non> 'ex hiis', set potius 'huic' ».

34. Cf. Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, f. 9va *P* ; f. 68va *V :* « […] <Q>ueritur

position, selon laquelle les universaux ne sont pas séparés des singuliers en lesquels ils existent, puisqu'ils ne sont ni des substances achevées (comme les Intelligences séparées), ni des formes qui sont aussi des substances (comme les âmes intellectives), mais sont plutôt des formes qui ne peuvent subsister qu'en se trouvant en quelque chose d'autre, Jean le Page répond à l'argument tout juste exposé en précisant que celui-ci s'appuie sur une sorte de *forma totius* qui, contrairement à la forme du tout qu'est l'universel, n'est pas causée par l'union des parties du composé hylémorphique — par exemple l'âme intellective, qui actualise la totalité du corps organique ainsi que chacune de ses parties sans pour autant être produite par la conjonction de celles-ci[35].

Nous devons reconnaître que les considérations relatives à la *forma totius* que Jean nous a offertes jusqu'ici ne sont pas très développées et semblent davantage se rapporter à la pensée d'autres philosophes qu'à celle de notre artien. Toutefois, le passage le plus important pour le thème qui nous intéresse se trouve un peu plus loin dans son *Commentaire*, dans le chapitre *De specie*. Jean distingue alors clairement deux sortes de formes. La première est consécutive au composé, elle advient comme conséquence du composé, et elle est, selon l'essence, la forme unique de plusieurs individus substantiels : c'est le principe d'universalité et de communauté dans les choses. La seconde est une partie du composé, c'est-à-dire qu'elle s'applique à une matière et, du coup, se trouve comme celle-ci réduite à la singularité par les dispositions qui affectent le composé hylémorphique : c'est le principe de particularité et d'individualité[36]. Un autre passage du *Commentaire* de Jean est à mettre en parallèle avec ce qui précède, dans lequel il pose une différence entre la forme

utrum sit ponere formas abstractas stantes per suas essentias. Videtur quod sic. […] Omnis essentia (existentia P) uel natura que est ita actus totius corporis, quod non est partis alicuius, separabilis est et nata stare per sui essentiam (existentiam P) ; uniuersale est huiusmodi : ergo uniuersale separabile est et natum stare per suam essentiam (existentiam P). Maior scripta est in libro De anima <III, 4 ; 429a24-27 ; 429b4-5> : dicit enim ibi quod, cum anima intellectiua nullius partis corporis sit actus, potest a corpore separari. Minor patet, quia uniuersale est ita forma totius, quod non alicuius partis compositi ».

35. Cf. Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, f. 9vb *P* ; f. 68vb *V :* « […] est notandum quod argumentum procedebat de illa forma totius que non causatur ex partium unione ; uniuersale autem, etsi sit forma totius, causatur tamen ex partium unione ».

36. Cf. Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, f. 15ra *P* ; f. 73va *V* : « […] <E>st notandum quod duplex est forma. Quedam est forma consequens compositum, una per essentiam plurium suppositorum : et hec forma est principium uniuersalitatis et communitatis. Alia est forma que est pars compositi, applicata materie per dispositiones inuicem coartantes : et hec forma est principium particularitatis et indiuidualitatis ». Dans les textes philosophiques de la scolastique latine, l'expression *consequens compositum* peut renvoyer à une caractéristique accidentelle, qui est ontologiquement postérieure à la substance composée, telle un conséquent ontologique de celle-ci. D'ailleurs, il est fréquent de voir employer à cette époque *per consequens* comme synonyme de *per accidens*, par opposition à *per se*. Par ailleurs, Jean le Page pourrait bien être celui que vise Albert le Grand

propre, qui concerne de manière restreinte une seule matière, et la forme au sens de l'essence et de l'espèce, qui se rapporte indifféremment à une pluralité de sujets individuels[37]. Selon Jean, chaque étant singulier possède, outre son être propre, qui n'est pas partageable, un être commun selon l'essence, un être formel spécifique, qui est partagé par tous les individus d'un même genre

lorsque ce dernier fait usage de l'expression *consequens totum compositum* en l'attribuant à un « certain philosophe » (Cf. *Super II Sententiarum*, d. III, art. 4, éd. A. Borgnet, vol. 27, p. 67A) : « Omnis enim compositio essentialis, non subjecti et accidentis, est ex forma aliqua essentiali : illa autem non potest esse nisi forma totius vel partis totius, sicut homo et hic homo habet compositionem. Est enim universalis forma consequens totum compositum, ut dicit philosophus quidam, et ideo etiam potest praedicari de hoc cujus est forma. Si autem non est talis, tunc necessario est forma partis. Sic forma est forma naturae et illa est altera pars compositi et non praedicatur de composito, quoniam, sicut dicit Avicenna, forma non habet quod praedicari potest in quantum est forma, sed potius in quantum est totius forma, idem quodammodo cum eo de quo praedicetur ». Mais Roger Bacon, qui enseigne les arts à Paris dans les années 1240 (un enseignement qui aurait vraisemblablement débuté en 1237) et y livre des commentaires pionniers sur les œuvres de philosophie naturelle d'Aristote, pourrait aussi bien être le *quidam* auquel Albert fait référence. En effet, bien que je n'aie pu trouver le doublet *forma partis*/*forma totius* chez Bacon, j'ai cependant repéré, dans ses *Questiones* sur la *Métaphysique*, le couple notionnel équivalent, à savoir celui qui unit et distingue à la fois, d'une part, la *forma que est altera pars compositi* et, d'autre part, la *forma consequens compositum*. Selon Bacon, la quiddité d'une chose matérielle est une forme, ce qui ne signifie pas qu'elle soit l'une des deux parties essentielles de cette chose, puisque la quiddité de celle-ci inclut la totalité de son être essentiel, ni même que cette forme soit consécutive au composé hylémorphique, car, à proprement parler, seule une forme accidentelle peut être conséquente à la substance matérielle : la quiddité est donc la forme qui est la composition même des parties essentielles qui constituent la substance matérielle ou, ce qui revient au même, la forme totale qui résulte de l'union de la forme-partie avec la matière. Voici l'extrait pertinent du texte de Bacon, qui répond à la question de savoir si la quiddité est la « forma que est altera pars compositi, vel consequens compositum » : « Solutio : improprie sic loquitur <scilicet quod quiditas est forma consequens compositum>, quia nulla forma consequitur nisi accidentalis. Dico quod nomen compositi potest intelligi pro nomine compositionis, unde dico quod forma est que est altera pars compositi sicut anima hominis, alia que est derelicta ex unione materie cum forma sicut humanitas. Sic dico de quiditate, quod est forma que est compositio et immediate sequitur compositionem, et est natura prior composito, tempore tamen simul, unde non sequitur compositum ». Rogerus Bacon, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V-X)*, éd. R. R. Steele et F. M. Delorme (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. X), *Questiones supra septimum Metaphysice*, p. 209, 24-32 (pour la question en entier, lignes 13-32). Le caractère impropre de l'expression *forma consequens compositum* pour désigner la quiddité n'empêche pas Bacon de l'utiliser ailleurs dans ces mêmes *Questiones* sur la *Métaphysique*, p. 277, 13-16 et p. 281, 6-11.

37. Cf. Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, f. 14ra *P* ; f. 72va *V :* « <D>icendum quod actus uel forma est duplex : quedam propria que respicit materiam coartatam propriis dispositionibus, et talis actus uel forma apropriat sibi materiam. Alia forma est aplicabilis ad multa supposita per indifferentiam, et talis forma est species uel essentia que est una multorum ».

prédicamental[38].

La notion de *forma totius* fait également partie du bagage conceptuel de certains textes didascaliques artiens des années 1230-1260. Ainsi, dans les *Communia logice*[39], la distinction entre forme de la partie et forme du tout apparaît explicitement dans le cadre d'une réplique à un argument qui vise à établir que l'universel n'est rien, étant donné qu'il n'est ni matière, ni forme (car aucune de ces deux entités n'est prédicable), ni composé (car s'il existe, son être est simple). À ce « nihilisme » de l'universel, notre artien anonyme oppose la distinction susmentionnée, en précisant que la forme du tout, contrairement à la forme de la partie, est prédicable et que l'universel, qui accomplit l'être tout entier de l'individu, est la *forma totius*[40]. Nous pouvons lier les propos qui précèdent à d'autres extraits pertinents de notre compilation didascalique et, ce faisant, apporter quelques touches conceptuelles supplémentaires à la notion de *forma totius* qui y est mise en œuvre. En premier lieu, en réponse à la question de savoir si l'universel est quelque chose (« *utrum uniuersale sit aliquid* »), notre *magister artium*, se plaçant dans la perspective du métaphysicien, affirme que l'universel est une certaine nature, en ajoutant qu'il est une forme consécutive au composé (une formule, rappelons-le, que nous avons rencontrée chez Jean le Page, Roger Bacon et Albert le Grand, qui la réfère à un « *quidam philosophus* »), une forme, donc, qui est l'ultime perfection de l'individu, en un mot : son essence[41]. En second lieu, le compilateur des *Communia* pose une équivalence entre la forme qui est consécutive à l'individu et celle qui accomplit l'être tout entier de l'individu. Une telle équivalence prend place dans le cadre d'une réponse que notre artien anonyme apporte à la question

38. Cf. Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, f. 14ra *P* ; f. 72va *V :* « Ad illud uero quod dicit Boetius, quod species est totum esse indiuiduorum, intelligendum de esse formali et specifico ; et hoc esse potest esse plurium differentium secundum esse, non tamen secundum essentiam : quodlibet enim singulare habet suum proprium esse et, ultra illud esse proprium, habet esse commune essentia per quod est in genere et in ordine ».

39. Pour une étude de la doctrine des universaux dans cette compilation didascalique, voir Cl. Lafleur et D. Piché (avec la collaboration de J. Carrier), « Porphyre et les universaux dans les *Communia logice* », *Laval théologique et philosophique*, 60/3, octobre 2004, p. 477-516.

40. Cf. l'édition partielle des *Communia logice* dans l'article cité à la note précédente, p. 503, § 18 : « Ad aliud dicendum est quod uniuersale neque est materia, neque compositum, sed est forma. Sed duplex est forma : forma que est partis et forma totius. Forma que est partis non est predicabilis, cum sit extremum compositi, forma uero totius predicabilis est : et huiusmodi forma est uniuersale complens totum esse indiuidui ».

41. Cf. *Communia logice*, p. 502, § 16 : « Ad hoc dicendum est quod uniuersale est natura aliqua : est enim forma consequens compositum, que est ultima perfectio ipsius indiuidui. Et secundum hoc, uniuersale, methaphisice loquendo, est essentia qua unumquodque est id quod est nomine absoluto ».

de savoir si l'universel se trouve dans l'intellect seul (cette interrogation étant suscitée par la traduction boécienne de la première des trois alternatives que Porphyre pose au seuil de son *Isagoge*). L'universel, répond l'anonyme compilateur, est à la fois dans l'intellect divin, en tant que modèle ou principe de production, dans l'intellect humain, en tant qu'intention ou principe de connaissance, et dans les individus réels, en tant que nature, cette dernière modalité ontologique correspondant à la forme dont il vient tout juste d'être question[42]. Enfin, en réponse à la question de savoir si l'universel est quelque chose d'un dans le multiple (« *utrum uniuersale sit unum in multis* », une interrogation qui relève du champ épistémique que tracent les *Analytica Posteriora*), l'auteur des *Communia*, en caractérisant à nouveau l'universel comme une forme qui est conséquente au composé, soutient que celle-ci existe dans le multiple et peut être prédiquée du multiple[43].

Dans un autre document didascalique, le fameux « *Guide de l'étudiant parisien* »[44], nous trouvons une caractérisation ontologique de l'universel à partir de la notion de forme qui, sans explicitement faire mention d'une *forma totius*, pointe clairement en direction d'un concept équivalent. L'universel y est décrit comme ce qui peut se prédiquer des choses en lesquelles il se trouve et qui procède d'une forme qui n'est pas l'un des composants de la substance, mais qui advient au composé : c'est la quiddité ou l'essence de la chose[45].

Même s'il serait sans doute possible de trouver d'autres témoins de la diffusion du concept de *forma totius* dans le monde latin du XIII^e^ siècle[46],

42. Cf. *Communia logice*, p. 504, § 26 : « […] <D>icendum est quod [scilicet] uniuersale est <in> intellectu Primi, et est in intellectu humano, et est in indiuiduis. Nam in quantum est in intellectu Primi, est exemplar siue ratio operandi ; in quantum uero est in intellectu humano, est intentio siue ratio cognoscendi : et neutro istorum modorum est aliqua natura, sed alicuius nature ; in quantum uero est in indiuiduis, est natura aliqua, scilicet forma consequens ipsum indiuiduum, scilicet forma complens totum esse indiuidui ».

43. Cf. *Communia logice*, p. 505, § 42 : « Ad hoc dicendum est quod uniuersale est forma consequens compositum, existens in multis et probabilis <à corriger en faveur de 'predicabilis'> de multis, sicut dicit Aristotiles <*Analytica Posteriora* I, 11 (77a5-9) et II, 19 (100a6-9)> ».

44. Pour une étude de la doctrine des universaux dans ce texte, voir Cl. Lafleur et D. Piché (avec la collaboration de J. Carrier), « Porphyre et les universaux dans l'horizon de la métaphysique émanatiste du *Compendium examinatoire du manuscrit Ripoll 109* », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18, 2007, p. 271-313.

45. Cf. l'édition partielle du *Guide* dans l'article cité à la note précédente, p. 298 : « Vt habetur in .VII.° Methaphisice <VII, 3 (1028b33-36 et 1029a2-3)>, omne uniuersale est a forma que non est alterum componentium sed aduenit composito, et est quiditas et essentia rei, et est predicabile de illis in quibus est ».

46. L'examen de la notion de *forma totius* dans le contexte de l'enseignement des arts au XIII^e^ siècle devrait éventuellement être complété par une étude des textes grammaticaux qui ont été produits dans ce milieu culturel. Un rapide coup de sonde m'a permis de découvrir la présence de cette notion dans la *Sophistria* grammaticale du maître ès arts Robertus

je pense que le temps est venu de mettre un terme à cette partie de l'enquête et de se diriger en amont de la pensée médiévale universitaire, afin de tenter d'identifier les sources grecques et arabes de ce concept.

4. Les sources gréco-arabes du concept de *forma totius*

La théorisation du lien entre l'universel et le tout — ce que l'on peut appeler « la méréologie de l'universel » — a pour elle une longue histoire que je n'entends pas retracer ici. Qu'il suffise de rappeler que, dans un important passage de son *Isagoge*, Porphyre pense les relations entre le genre, l'espèce et l'individu en termes de rapports tout-partie[47] et que les médiévaux qui ont lu Boèce commentant ce passage ont façonné une maxime qui circulera abondamment dans les cercles universitaires : « *species est totum esse individuorum* »[48]. De tels lieux textuels, qui deviendront de

Anglicus (1260-1270). Dans ce texte, la notion de *forma totius* est mise au service d'une spéculation qui vise à distinguer les types de composition et elle y revêt une acception qui, me semble-t-il, est proche de celle que j'ai mise de côté dans mon examen du corpus albertinien (voir, ci-dessus, note 20). Voici le passage pertinent de cette *Sophistria*, en guise d'avant goût de ce que l'on pourrait trouver dans les textes de grammaire de cette époque (cf. A. Grondeux et I. Rosier-Catach, *La* Sophistria *de Robertus Anglicus*, Paris, 2006, p. 134, 20-25) : « […] <D>icendum quod duplex est compositio, quedam que est forma partis, quedam que est forma totius, sicut patet in domo. Compositio huius partis cum hac parte appellatur compositio que est forma partis. Compositio autem que resultat ex compositione omnium partium appellatur compositio que est forma totius, sicut domuitas [...] ».

47. Cf. *Isagoge* II, § 16, trad. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, 1998, p. 9 (traduction latine de Boèce) : « Continetur igitur individuum quidem sub specie, species autem sub genere. Totum enim quiddam est genus, individuum autem pars, species vero et totum et pars, sed pars quidem alterius, totum autem non alterius, sed aliis ; partibus enim totum est ». Jean le Page, pour ne mentionner que lui, retranscrit ce passage en termes de prédication (*Scriptum super Porphyrium* ; f. 15rb *P* ; f. 73vb *V*) : « […] in ista ordinatione quoddam est totum quod nullo modo est pars, quoddam uero est totum et est pars, quoddam uero est pars et nunquam totum : genus uero in predicatione est totum et non pars ; indiuiduum uero pars, nunquam uero totum ; species uero totum respectu indiuiduorum quibus superponitur, pars uero respectu generis cui supponitur ».

48. Cf. Boethius, *In Isagogen Porphyrii Commentorum. Editio secunda*, III, 12 et V, 6, éd. S. Brandt (CSEL, 48), p. 237 et p. 303 : « Species uero et totum est et pars, pars quidem generis, totum uero indiuiduis. Et cum pars est, ad singularitatem refertur, cum totum, ad pluralitatem. Quoniam enim unum genus pluribus speciebus superest, una quaelibet species pars est generis, id est unius, quoniam autem species pluribus indiuiduis praeest, non est uni indiuiduo totum sed plurimis. Idcirco enim totum dicitur, quia plura continet et cohercet. Nam ut pars sit aliquid, una ipsa unius pars esse poterit, ut uero totum sit, unum ipsum unius totum esse non poterit. Idcirco alterius quidem pars est species, aliis uero totum » ; « Praeterea est illis hoc etiam commune, quod genus ac species totum sunt eorum quae intra suum ambitum continent et cohercent ; omnium enim specierum totum est genus et omnium indiuiduorum totum species. Aeque enim genus et species adunatiua sunt plurimorum, quod uero multorum adunatiuum est, id eorum quae ad unitatis formam

véritables lieux communs « autoritaires » pour les penseurs universitaires de l'Occident latin, bien qu'ils aient pu contribuer à la conceptualisation de l'universel comme *forma totius*, ne sont pourtant pas les opérateurs discursifs immédiats de l'application de la notion de forme du tout aux divers types d'universaux. Concernant précisément le concept de *forma totius*, dans son opposition notionnelle à la *forma partis*, je crois pouvoir tirer, au terme de mes recherches, la conclusion suivante : c'est le livre VII (Z) de la *Métaphysique* d'Aristote, plus particulièrement son chapitre 10[49], qui a tenu lieu de principale « cause occasionnelle » pour le développement du

reducit, recte dicitur totum ». En me limitant à un exemple parmi les scolastiques latins, je renverrais à Robert Kilwardby, qui fait usage de l'adage de Boèce alors qu'il procède à une déduction systématique du nombre de prédicables (ce que les médiévaux appellent « sufficientia universalium ») : « Dubitatur quinto de numero uniuersalium, quare tot et non plura. Ad quod dicendum quod omne uniuersale est forma, cum uniuersale per se ipsum sit intelligibile, et omne intelligibile est intelligibile per suam formam. Forma autem aut est essencialis aut accidentalis. Si est essencialis, aut igitur dicit totam essenciam, et sic est species — est enim species totum esse indiuiduorum, secundum Boecium, id est tota essencia — aut partem essencie, et hoc dupliciter, aut enim materialem aut formalem : primo modo genus, secundo differencia. [...] Si autem fuerit forma accidentalis, aut igitur forma que est accidens per se, et sic proprium — manat enim de genere accidencium — aut forma que est accidens per accidens, et sic accidens quod contingit eidem inesse et non inesse. Cum igitur omne uniuersale sit forma, et pluribus modis non est forma, nec pluribus modis erit uniuersale : sic igitur tantum quinque erunt uniuersalia ». Pour l'interprétation de l'adage boécien par Jean le Page, voir, ci-dessus, note 38. Le genre de déduction que Kilwardby opère dans l'extrait cité ci-dessus est courant dans les commentaires à l'*Isagoge* de son époque. Il ne serait pas indiqué d'en faire ici un relevé systématique ; c'est pourquoi je me contenterai, à titre d'exemple additionnel, de renvoyer à la paraphrase d'Albert le Grand : *De praedicabilibus*, tract. I, cap. 1 et cap. 9, éd. M. Santos Noya, p. 17, 50 - p. 18, 17 et p. 39, 49 - p. 40, 16.

49. Rappelons que ce chapitre traite du rapport entre la définition et ses parties, d'une part, et la chose définie et ses parties, d'autre part. Aristote amorce sa réflexion avec la question suivante (*translatio « Anonyma » siue « Media »*, éd. G. Vuillemin-Diem [*AL* 25,2], p. 138, 27 - p. 139, 2 ; la version de Guillaume de Moerbeke est lexicalement identique, les seules différences touchant à quelques conjonctions de coordination) : « Quoniam vero diffinitio ratio est et omnis ratio partes habet, ut ratio ad rem et pars rationis ad partem rei similiter se habet, dubitatur autem etiam an oportet partium rationem esse in totius ratione aut non ». On voit que, dans l'Aristote gréco-latin, l'opposition passe entre *ratio totius* et *ratio partium*. Dans l'Aristote arabo-latin, elle passe plutôt entre *sermo totius* et *sermo partium* (*translatio Michaelis Scoti siue « Noua »*, dans *Aristotelis « Metaphysicorum libri » XIIII. Cum Auerrois Cordubensis in eosdem Commentariis* [...], Venezia, 1562, t. VIII, f. 182G-H) : « Ergo definitio est sermo, et omnis sermo habet partes, et quemadmodum est sermo ad rem, ita est pars sermonis ad partem rei : dubitatur ergo in hoc, utrum sermo partium debeat collocari in sermone totius, aut non ». Le thème du rapport entre la définition du tout et la définition des parties, formulé dans un lexique identique à celui de la *Metaphysica* gréco-latine, se retrouve dans un passage de la *Physique* (livre I, chapitre 3 ; 186b24-27), qu'Alain de Libera et Cyrille Michon, après M.-D. Roland-Gosselin, ont proposé comme source de la distinction scolastique entre *forma totius* et *forma partis*. Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux*, Paris, 1996, p. 278 ; A. de Libera et C. Michon, in Thomas d'Aquin,

doublet conceptuel *forma totius/forma partis* chez les penseurs universitaires du Moyen Âge latin (le recoupement de leurs témoignages pointe clairement dans cette direction[50]), mais c'est le *Liber de philosophia prima* d'Avicenne qui a imposé son lexique, voire même sa conceptualité, à ce chapitre (comme à tant d'autres champs épistémiques de la pensée médiévale latine), alors que le *Commentaire* d'Averroès au livre VII de la *Métaphysique* a joué un rôle important en dessinant certaines des lignes de force du cadre théorique à l'intérieur duquel de nombreux penseurs de l'Occident latin ont placé leurs spéculations.

En effet, contrairement à ce que d'aucuns ont pu écrire à ce sujet[51], le vocabulaire de la *forma totius* se trouve bel et bien dans l'Avicenne latin[52].

Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Paris, 1996, p. 250 ; M.-D. Roland-Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1948, p. 22, n. 1. Il me semble toutefois que les considérations d'Aristote en *Métaphysique*, VII, 10 représentent un meilleur candidat au titre de source *remota* du couple notionnel *forma totius/forma partis*. Voici le passage en question de la *Physique*, d'après la traduction gréco-latine de Jacques de Venise (la traduction arabo-latine de Michel Scot rend ce passage pareillement dans le vocabulaire de la *ratio totius* ; on n'y trouve pas davantage que dans la version gréco-latine l'expression *forma totius*) : « Amplius quecumque in diffinitiva ratione insunt aut ex quibus sunt, in ratione alicui horum non inest ratio totius, ut in bipede ratio hominis aut in albo que est albi hominis ». Dans cet extrait, la thèse d'Aristote est que la définition constitue un tout formé de parties et que la définition du tout n'entre pas dans la définition de l'une de ses parties, alors que la définition de l'une quelconque de ses parties entre dans la définition du tout.

50. Pour les indications d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, voir, ci-dessus, les notes 27 et 28. Voir aussi le témoignage de Guillaume d'Ockham, dans sa *Summula philosophiae naturalis*, lib. I, c. 19, éd. S. Brown (*Opera Philosophica*, VI), St. Bonaventure, 1984, p. 205, 5-9 : « […] sicut aliqui ponunt dicentes quod compositum non tantum dicit materiam et formam set etiam formam quae dicitur forma totius. Ad quod ponendum movent eos auctoritates Aristotelis, VII Metaphysicae […] ».

51. Cf. M.-D. Roland Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, *op. cit.*, p. 22, note 1 : « L'expression « forma totius » est fréquemment employée par Albert le Grand […]. Je ne l'ai pas rencontrée dans la traduction des œuvres d'Avicenne » ; A. Maurer, « Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas », *op. cit.*, p. 9 : « However, the expressions *forma partis* and *forma totius* do not seem to appear in the Latin translation of Avicenna's works ».

52. S'agissant de l'Aristote latin, j'ai repéré une occurrence de l'expression *forma totius* ; elle se trouve dans le *De partibus animalium* (5 ; 645a30-36), dans la traduction de Guillaume de Moerbeke : « Similiter que oportet putare de quacumque particularum aut vasorum disputantem non de materia facere memoriam, neque huius gratia, sed totius forme, ut de domo, sed non de lateribus et luto et lignis ; et eum qui de natura de compositione et tota substantia, sed non de hiis que non accidunt separata aliquando a substantia ipsorum ». La traduction française de P. Louis (Aristote, *Les parties des animaux*, Paris, 1956, p. 19) donne ceci : « D'autre part, quand on traite d'une partie ou d'un objet quelconque, il faut, dans un cas comme dans l'autre, considérer comme une obligation de ne pas faire mention de la matière et de ne pas la prendre comme but de la recherche, mais de s'attacher à la forme totale. Ainsi quand il s'agit d'une maison, c'est d'elle que l'on traite et non de briques, de mortier et de morceaux de bois. De même, quand il s'agit de la nature, il faut s'occuper de

À mon avis, la conjonction de quatre passages clefs du *Liber de philosophia prima* a fourni les rudiments lexicaux et conceptuels à partir desquels la distinction nette entre forme du tout et forme de la partie s'est construite et diffusée dans les cercles universitaires du XIII^e^ siècle[53]. Dans le premier lieu textuel — qui se rapporte directement à la problématique dont traite Aristote en *Métaphysique*, VII, 10 -, Avicenne soutient que la définition des réalités composées ne s'effectue pas à partir de la forme seule, puisque la quiddité de ces réalités embrasse et contient la matière et la forme. Dans ce contexte, Avicenne conçoit la forme comme une partie de la quiddité des réalités composées :

> Definitio enim compositorum non est ex sola forma : definitio enim rei significat omne id ex quo constituitur eius essentia ; unde contingit ut contineat materiam aliquo modo, et per hoc cognoscitur differentia inter quidditatem et formam. *Forma* enim semper *est pars* quidditatis in compositis ; omnis vero simplicis forma est ipsum simplex, quoniam non est ibi complexio. Compositorum vero forma non est ipsa composita, nec est eorum quidditas ipsa composita ; non est forma, ideo quia constat quod pars est eorum ; quidditas vero est id quod est quicquid est, forma existente coniuncta materiae, quod quidem amplius est quam intentio formae ; composito etiam non est haec intentio quia composita est ex forma et materia ; haec enim est quidditas compositi et quidditas est haec compositio. Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione, quidditas vero est ipsa compositio complectens formam et materiam, unitas autem quae fit ex illis duobus est ad hoc unum[54].

Dans le deuxième lieu textuel, le philosophe persan explique que l'angle aigu et la portion d'un cercle (deux exemples qu'emploie Aristote en *Métaphysique*, VII, 10) ne sont pas des parties d'une surface en un sens absolu et indéterminé, mais ils sont précisément des parties des figures géométriques déterminées que sont, respectivement, l'angle droit et le cercle. C'est la raison pour laquelle, poursuit Avicenne, pour chacune de ces deux figures, la forme du tout est incluse dans la définition de sa partie (l'angle aigu inclut dans sa définition

l'assemblage et de la totalité de l'être, et non des éléments qui n'apparaissent jamais séparés de l'être auquel ils appartiennent ». Dans ces extraits, les termes latin *forma* et français « forme » traduisent le terme grec *morphé* (et non *eidos*).

53. Comme nous avons pu le constater d'ailleurs au cours de cette étude, les médiévaux latins sont nombreux à citer Avicenne comme source de la distinction entre *forma totius* et *forma partis :* voir, ci-dessus, les notes 11 (Albert dans son *De anima*), 27 et 28 (Thomas et Albert dans leurs *Commentaires* respectifs au quatrième livre des *Sentences*, ainsi que Thomas dans son *Commentaire*à la *Métaphysique*), 29 et 30 (Bonaventure dans son *Commentaire* aux deuxième et troisième livres des *Sentences*).

54. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, tract. V, cap. 5, éd. S. Van Riet, p. 275, 62-75.

la notion d'angle droit, tout comme le demi-cercle inclut dans sa définition la notion de cercle) :

> Similiter acutus et portio non sunt partes superficiei absolute, sed superficiei quae fit rectus angulus vel circulus, et ideo *forma suorum totorum* accipitur in definitione harum partium[55].

Dans le troisième lieu textuel, Avicenne affirme que la forme est la cause formelle non pas de la matière mais du composé qu'elle constitue avec la matière : elle est forme de la matière (une expression que les médiévaux latins utilisent en guise de synonyme de l'expression « forme de la partie ») :

> Forma autem non est nisi causa formalis composito ex ea et ex materia ; igitur forma non est nisi *forma materiae* et non est causa formalis materiae[56].

Enfin, le quatrième lieu textuel s'insère dans un passage plus large dans lequel l'auteur du *Liber de philosophia primas*'emploie à exposer les diverses acceptions du terme « *forma* ». Parmi celles-ci se trouve la forme au sens d'universel générique, spécifique ou différentiateur, et le tout composé de ces universaux, puisque, selon Avicenne (dont la version latine est ici quelque peu alambiquée), la totalité (sous-entendue universelle) est la forme du tout, même pour les parties :

> Et dicitur forma species rei et genus eius et differentia eius et hoc totum, quia totalitas *totius forma* est etiam partibus[57].

55. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, tract. V, cap. 7, éd. S. Van Riet, p. 287, 12-14.

56. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, tract. VI, cap. 1, éd. S. Van Riet, p. 294, 66-68.

57. Avicenne, *Liber de philosophia prima*, tract. VI, cap. 4, éd. S. Van Riet, p. 324, 22-24. Je lis ce passage comme si le génitif *totius* était le complément du nom *forma* et non pas du terme *totalitas*, ce qui est grammaticalement possible et pouvait se présenter explicitement comme tel dans l'hypothèse d'une inversion des termes en présence dans certains manuscrits (le phénomène d'inversion de termes est très fréquent chez les scribes médiévaux). Suivant cette hypothèse, le segment de phrase a pu se lire comme suit, rendant manifeste le rattachement de *totius* à *forma* et, du coup, invraisemblable que *totius* fût le complément du nom *totalitas* : « quia totalitas forma totius est etiam partibus ». Quoiqu'il en soit de ce point de philologie, ce qui importe aux fins de la présente étude est de faire la preuve que les latins d'Occident ont pu trouver le syntagme *forma totius* dans la *Metaphysica* d'Avicenne. Cela dit, il me faut reconnaître que ma lecture ne peut valoir que pour la version latine, à en juger par la traduction qu'a réalisée Michael E. Marmura à partir de l'arabe, qui donne ceci : « 'Form' is [also] said of a thing's species, genus, differentia, and all of this. Moreover, the universality of the universal is form for the parts also ». On mesure par là toute la distance qui peut séparer les traductions latines médiévales de leurs originaux arabes ! Cf. Avicenne, *The Metaphysics of The Healing*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M. E. Marmura, Provo, 2005, p. 218, 35 - p. 219, 2.

Quant à Averroès, il pouvait donner aux Latins d'Occident l'occasion d'une polémique qui le mettait aux prises avec la conception avicennienne de l'essence — comme l'attestent d'ailleurs Albert le Grand et Thomas d'Aquin[58] —, car, à l'encontre de celle-ci, il met en avant une thèse selon laquelle la forme substantielle s'identifie à la définition essentielle, qui exprime la quiddité spécifique de la chose, tandis que la matière, bien qu'elle soit partie substantielle du composé hylémorphique, n'entre pas dans la formule définitionnelle de l'essence. Voici le passage le plus important à cet égard :

> […] <S>i igitur hoc nomen 'substantia' dicitur simpliciter de materia substantiae compositae ex materia et forma, et de forma eius, et de composito, tunc forma substantiae dicetur esse substantia rei, cum ipsa declaret essentiam illius. Materia vero dicitur secundum consyderationem ad substantiam compositam ex materia et forma esse pars substantiae. Secundum consyderationem vero ad substantiam declarantem essentiam rei non dicitur esse pars substantiae, sed esse deferens formam in suam definitionem. [...] Et differentia inter formam et materiam est, quoniam forma praedicatur per se de habente formam, secundum quod declarat quidditatem eius substantialem, materia vero non praedicatur de habente formam vera praedicatione, nedum ut praedicetur per se[59].

Le Cordouan offrait en outre des précisions sur la notion de forme qui pouvaient être lues dans le sens d'une différenciation des points de vue sur la forme ou, selon l'interprétation choisie, dans le sens d'une distinction entre deux types de formes — touchant dans ce cas à l'esprit, à défaut d'épouser la lettre, de la doctrine de la différence entre *forma totius* et *forma partis*. La forme, soutient en effet Averroès, peut se dire de la forme universelle qui exprime la quiddité spécifique — celle dont il y a définition — et de la forme particulière, celle de la matière démontrée, c'est-à-dire la matière sensible individuelle que nous pouvons, pour ainsi dire, pointer du doigt :

> Forma vero est pars, sed nomen formae dicitur de forma uniuersali, quae declarat quiditatem speciei, et de forma particulari, quae est forma materiae demonstratae. […] Sed partes verae definitionis sunt partes formae uniuersalis, definitio autem totius, id est speciei, non indiuidui[60].

58. Cf. *supra* notes 27 et 28.

59. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII. Cum Auerrois Cordubensis in eosdem Commentariis* [...], Venezia, 1562, t. VIII, lib. VII, c. 34, f. 184D-G.

60. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII. Cum Auerrois Cordubensis in eosdem Commentariis* [...], lib. VII, c. 35, f. 187G. Qu'il y ait définition de la forme ou intention universelle, et non pas

L'identification de la forme avec le tout, point de départ conceptuel de la doctrine latine de la *forma totius*, pouvait trouver son assise dans un autre passage du *Commentaire* du philosophe andalou, qui porte sur les différents sens de « cause » qu'Aristote expose au chapitre 2 du livre V (Δ) de la *Métaphysique* :

> Et quaedam istarum causarum rerum, quas numerauimus, est materia <et> elementum, sicut diximus, et quaedam sicut totum et partes. Totum enim est forma, et partes materia[61].

Il m'apparaît donc assez évident qu'un Albert le Grand, lecteur d'Avicenne et d'Averroès, pouvait trouver chez ces philosophes — surtout chez le premier — un réservoir de philosophèmes et de notions qui permettait d'alimenter le dispositif théorique par lequel une distinction était opérée entre forme du tout et forme de la partie. Reste toutefois que le Colonais, de concert avec Thomas d'Aquin — ainsi que Bonaventure et Jean le Page —, s'exprime comme si, déjà à son époque, cette distinction circulait couramment parmi les philosophes, dont certains sectateurs d'Averroès[62]. Identifier ces penseurs qui sont pour l'heure anonymes demeure une tâche à accomplir.

du composé concret de matière et de forme, est affirmé à plus d'une reprises par Averroès, comme dans l'extrait suivant (lib. VII, c. 37, f. 189C) : « [...] <D>efinitio est intentionis uniuersalis et formae uniuersalis, et proprie non congregati ex forma et materia [...] ».

61. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII. Cum Auerrois Cordubensis in eosdem Commentariis* [...], lib. V, c. 3, f. 103L.

62. Cf. *supra* notes 27, 29, 30, 33 et 36.

Logique élargie et sémiotique : Albert le Grand , Roger Bacon et Gilles de Rome

Costantino Marmo

1. Avant-propos

Nous nous proposons de montrer dans cet article le lien entre l'adoption du modèle néoplatonicien de l' « *Organon* long » par certains philosophes latins de la seconde moitié du XIII^e^ siècle (un modèle qui avait été transmis à travers les traductions des œuvres logiques et rhétoriques de divers philosophes arabes) et la redéfinition de la notion de signe qui, dans la même période, est proposée par différents philosophes et théologiens, comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Roger Bacon. Ils cherchent à juxtaposer ou à intégrer la définition aristotélique de signe, de nature inférentielle (c'est-à-dire interprétée comme la prémisse d'une inférence sur un modèle emprunté au syllogisme), et les définitions augustiniennes classiques du signe[1], de nature éminemment substitutionnelle ou, du moins, neutre par rapport au choix entre un modèle substitutionel et un modèle inférentiel. Les deux questions, qui peuvent sembler très distantes, avancent en réalité de manière parallèle ; elles sont en outre liées à des dossier de textes très fortement connectés, comme les passages du chapitre 27 du deuxième livre des *Premiers Analytiques* et les premiers chapitres de la *Rhétorique*. Comme on le verra, alors que les textes logiques et rhétoriques des arabes pertinents pour la première question n'exercent qu'une influence superficielle sur les développement de la deuxième

1. Les sources traditionnellement citées sont le *De doctrina christiana*, II.I.1, éd. I. Martin, Turnhout, 1962, p. 32 ; et plus rarement le *De dialectica*, V, éd. J. Pinborg, Dordrecht/Boston, 1975, p. 86 (sur l'utilisation de ce dernière source au cours du XIII^e^ siècle, cf. I. Rosier-Catach, « Henri de Gand, le *De Dialectica* d'Augustin, et l'imposition des noms divins », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6, 1995, p. 145-253).

question, d'autres textes arabes interviennent pour suggérer une vision très large du pouvoir des mots et du langage, qui peut bien être interprété comme pragmatique.

2. L'héritage néoplatonique de la logique à travers l'élaboration des Arabes

Après les études que Deborah Black[2] a consacré à la description et à la discussion de la réception arabe et latine de la conception néoplatonicienne de la logique comme incluant la rhétorique et la poétique (ce qu'elle appelle la « *context theory* »), l'apport philosophique de cette théorie pour la culture arabe et latine médiévale a été clarifié. Ces études confirment l'importance de textes tels que ceux d'al-Farābī et d'Avicenne[3], comme sources directes des nouveautés proposées par Albert le Grand ou Roger Bacon au XIII^e^ siècle[4]. Les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote (notamment Jean Philopon, Simplicius, Olympiodore, Elias et l'Anonyme de Heiberg) adoptent le même schéma conceptuel. Ils divisent la logique en trois parties principales : la première, qui comprend les *Catégories*, le *De interpretatione* et les *Premiers analytiques*, a pour but l'étude des principes de la méthode ; la seconde partie, qui comprend seulement les *Seconds analytiques*, s'occupe du cœur de la méthode, c'est-à-dire de la démonstration ; la troisième partie, qui rassemble toutes les autres œuvres du grand *Organon* (*Topiques*, *Réfutations sophistiques*, *Rhétorique* et *Poétique*), s'occupe de la 'purification' de la méthode, en indiquant au logicien comment éviter les erreurs ou les pièges les plus fréquents[5]. À l'exception d'Ammonius et de Jean Philopon, les commentateurs reconnaissent cinq types de syllogismes qui correspondent aux parties adjuvantes de l'*Organon*, lesquelles sont donc classées à partir de

2. Cf. D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden/New York/København/Köln, 1990 ; Ead., « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts », in C. Lafleur éd. (avec la coll. de J. Carrier), *L'Enseignement de la philosophie au* XIII^e^ *siècle. Autour de la « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 233-254. Le nom que D. L. Black a donné à cette théorie semble un peu trop exotérique et ambigu : quand on parle de *context theory* en philosophie du langage on pense en premier lieu à la pragmatique, plutôt qu'à la conception élargie de logique attestée par les philosophes néoplatoniciens grecs, arabes ou latins.
3. On doit ajouter les écrits d'al-Ghazālī qui, dans le volume de D. L. Black, jouent un rôle marginal (cf. General index, s.v.).
4. Cf. C. Marmo, « *Suspicio*. A Key Word to the Significance of Aristotle's Rhetoric in Thirteenth-Century Scholasticism », *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin*, 60 (1990), (p. 145-198), p. 159-161.
5. Cf. D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics'*, p. 34-36. D. L. Black souligne avec raison la portée limitée de ce schéma qui, de manière fort réductive, ne donne qu'une description négative de la troisième partie et n'explique pas ce que logique, rhétorique et poétique ont en commun.

leur valeur de vérité respective (ou de leur valeur modale) ; la valeur la plus haute est attribuée à la démonstration (toujours vraie ou nécessaire) et la plus basse à la poétique (toujours fausse, c'est-à-dire impossible).[6]

L'intérêt des commentateurs grecs pour les arts logiques 'mineurs', comme la rhétorique et la poétique, était très superficiel ; par conséquent, la reprise de ce thème par les philosophes arabes représente un vrai progrès (*a vast improvement*, comme le définit D. L. Black) dès lors qu'ils cherchent à mieux caractériser les deux arts en les intégrant plus systématiquement à la structure de la logique et de ses finalités[7]. Par rapport à ce qui nous intéresse ici, nous allons surtout examiner quelques textes d'Avicenne (et leur reprise par al-Ghazālī) chez qui l'accent est déplacé des valeurs de vérité des différents types de prémisses des syllogismes aux types d'assentiment que ces syllogismes produisent, lesquels retiendront notre attention.

Avicenne est d'abord très critique envers la classification des cinq branches de la logique à partir des valeurs de vérité de leur argumentations : il affirme qu'on ne doit pas prêter attention à ce qui a été soutenu par certains, c'est-à-dire que les syllogismes démonstratifs sont nécessaires, que ceux de la dialectique sont possibles dans la majorité des cas, que ceux de la rhétorique sont possibles dans la moitié des cas, et que ceux de la poétique sont faux et impossibles[8]. En deuxième lieu, Avicenne applique comme critère de classification le type d'assentiment que les argumentations des différents parties de la logique produisent chez l'auditeur[9]. Le point de départ est que les prémisses produisent un assentiment de la part de l'âme humaine, lequel permet le passage argumentatif ou inférentiel des prémisses aux conclusions. La classification des prémisses proposée par Avicenne dans trois de ses œuvres est fort compliquées et distingue cinq types différents de prémisses selon le degré de l'assentiment produit. Chaque type général peut être ultérieurement divisé en différentes sortes de prémisses, lesquelles caractérisent les cinq branches de la logique[10]. La science de la démonstration utilise des prémisses qui « doivent être acceptées », et celles-ci peuvent être encore subdivisées en premiers principes, en propositions qui dérivent des sens, en propositions qui viennent de l'expérience, en propositions qui sont objet d'intuition et en

6. Cf. D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics'*, p. 39 ; C. Marmo, « *Suspicio* », p. 159.
7. Cf. D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics'*, p. 49.
8. Cf. D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics'*, p. 86 et note 102 ; et dans C. Marmo, « *Suspicio* », p. 160.
9. Cf. D. L. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics'*, p. 94. D. L. Black souligne aussi que dans les écrits d'al-Farābī, on trouve des anticipations claires du système de classification d'Avicenne (p. 95-96).
10. Je suivrai encore l'exposé de D. L. Black (*Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics, p. 97-98).

propositions qui sont fondées sur des traditions unanimes. La dialectique part de prémisses qui sont « largement acceptées » et qui peuvent se subdiviser en propositions qui sont universellement acceptées comme vraies, en propositions dignes de louange et en propositions déterminées. La rhétorique se sert de propositions qui sont fondées sur l'autorité et de propositions qu'on suppose ou qu'on présume être vraies. La poétique utilise des propositions qui produisent des images. La sophistique, enfin, adopte des prémisses qui ressemblent à d'autres propositions (acceptées) et s'en sert pour tromper l'auditeur. Le point important dans cette classification est le degré d'acceptation des prémisses, lequel vaut également dans les cas où l'adjectif qui les caractérise semble porter l'attention sur leur origine (les sens) ou sur leur effet (les images) : dans le cas des prémisses qui dérivent des sens, ce n'est pas la source qui est décisive, mais plutôt le fait que le sujet qui reçoit ce type de propositions ne peut pas nier leur vérité ; dans le cas des propositions imaginatives, c'est l'effet passionnel qui est engendré par les images ce qui joue le rôle le plus important[11]. Comme le souligne Mme Black, l'accent mis par les philosophes arabes sur les divers degrés d'acceptation des prémisses qui sont utilisées par les différents branches de la logique est la clé pour comprendre leur capacité à développer un intérêt autonome pour la rhétorique et la poétique[12].

La reprise de cette classification par al-Ghazālī, bien que replacée dans un schéma fondé sur les valeurs de vérité, représente le trait d'union nécessaire entre le monde arabe et le monde latin : comme on le sait, le texte de la *Logica Algazelis*[13] aussi bien que le *De scientiis* et les *Didascalia in Rhetoricam Aristotilis* d'al-Farābī[14] donneront l'impulsion pour la diffusion, parmi les philosophes, les théologiens et les logiciens de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, de la conception élargie de la logique, aussi bien que de la classification de ses parties fondée sur les degrés d'assentiment de la part de l'auditeur[15], bien qu'ils ne conduiront pas les philosophes latins à reconnaître à la rhétorique et à la poétique une véritable nature logique ou syllogistique[16].

11. D. Black, *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics, p. 99.
12. D. Black, *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics, p. 101.
13. C. H. Lohr, « *Logica Algazelis.* Introduction and Critical Text », *Traditio*, 21, 1965, p. 223-290.
14. M. Grignaschi et J. Langhade, *al-Farābī. Deux ouvrages inédites sur la Rhétorique*, Beyrouth, 1972.
15. Cf. C. Marmo, « *Suspicio* », p. 161 *sq*.
16. Cf. D. L. Black, « Traditions and Transformations », p. 253.

3. Albert le Grand : l'objet de la logique élargie et le signe inférentiel

Albert le Grand est un des premiers philosophes du XIII^e siècle[17] à adopter explicitement la conception élargie de la logique, qui comprend, à coté des livres traditionnellement reconnus parmi les ouvrages logiques d'Aristote, la *Rhétorique* et la *Poétique*. Cette prise de position n'est pas sans conséquences pour la définition de l'objet de la logique et, peut-être, pour la redéfinition du concept de signe qu'il propose.

En ce qui concerne le premier point, dans le premier livre de sa paraphrase à l'*Isagoge*, qui est une introduction générale à la logique, on lit des discussions polémiques à propos de l'objet de la logique et de la pertinence de la qualification de *sermocinalis* pour la logique. Albert cite, à propos du premier point, ceux qui soutiennent que l'objet de la logique est le syllogisme avec ses parties[18]. Cette position était très répandue chez les maitres ès art autour de la moitié du XIII^e siècle et elle avait son application dans la division des branches de la logique. Pour Nicolas de Paris, par exemple, certains syllogismes portent seulement à leur conclusions (*inferens tantum*), tandis que d'autres font aussi connaître et prouvent leur conclusions (*inferens et probans uel notum faciens*) ; en plus, celui qui fait connaître peut le faire par rapport à la chose connue ou au sujet qui connait, en produisant en lui un type de connaissance : si le syllogisme fait connaître simplement la chose sans référence au sujet, on aura la science des *Premiers analytiques*, qui concerne seulement les formes du syllogisme ; si le syllogisme engendre une connaissance complète et causale (*per causam*), on aura la science de la démonstration (étudiée dans le *Seconds analytiques*) ; s'il produit une connaissance incomplète, comme l'opinion, qui dérive de signes probables, on aura la dialectique (c'est-à-dire les *Topiques*) ; s'il produit une connaissance fantastique ou imaginaire au travers d'arguments apparemment probables, on aura la sophistique[19]. Albert ne discute pas exactement cette division, mais il fait observer que ceux qui

17. Dominicus Gundissalinus qui avait traduit, entre autres, le traité logique de al-Ghazālī (cf. C. H. Lohr, « *Logica Algazelis* », p. 228-229, est plutôt une exception que la règle pour le douxième siècle. Il est suivi au XIII^e siècle seulement par l'auteur du traité *Philosophica disciplina* (dans C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Université Laval (Québec), 1988, p. 260-261) et par Arnoul de Provence (ibid., p. 274-275) ; cf. C. Marmo, « *Suspicio* », p. 154, et D. L. Black, « Traditions and Transformations », p. 236-238). Un autre auteur qui fait, en partie, exception est Robert Kilwardby, qui, dans son *De ortu scientiarum* (éd. A. G. Judy, Oxford, 1976), montre sa connaissance de quelques traits de la logique avicennienne (§ 459, p. 157), mais sans adopter la conception élargie de la logique.
18. Cf. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, I, 4, in *Opera omnia*, vol. 1, 1, éd. M. Santos Noya, Münster, 2004, p. 6-8, en part. p. 6.
19. Cf. texte cité dans C. Marmo, « *Suspicio* », p. 158.

désignent le syllogisme comme objet de la logique considèrent simplement son objet principal et non un objet qui soit véritablement général, et qui soit donc valable pour toutes ses parties. Il souligne en effet que ce qu'on connaît ne dérive pas seulement du discours syllogistique, qui doit répondre à des contraintes très rigides (il tire ses conclusions de prémisses dont l'une doit être universelle), tandis que dans certaines disciplines on utilise des prémisses qui ne respectent pas ces contraintes (comme dans la rhétorique, où l'on utilise des prémisses singulières comme dans cet enthymème : « cette femme a abondance de lait dans ses mamelles, donc elle a accouché »). La connaissance peut encore dériver d'autres sources, comme l'expérience[20]. La logique a par conséquent un objet plus général et adapté à toutes ses parties, c'est-à-dire l'argumentation ou le raisonnement : c'est ce qui permet de faire connaître ce qui est inconnu à partir de ce qui est connu[21].

Après cette critique d'une conception trop étroite de l'objet de la logique, Albert le Grand s'attaque à ceux qui considèrent la logique comme une *scientia sermocinalis*, c'est-à-dire comme une science du discours, et donc comme nécessairement liée à la dimension de ce qu'on appelle aujourd'hui le plan de l'expression de la langue. Il affirme suivre Avicenne dans sa critique et souligne que le discours (*sermo*) ne signifie rien en lui-même, mais qu'il signifie seulement ce qu'il a été institué à signifier. L'objet de sa critique est probablement la division des sciences du langage que Dominicus Gundissalinus avait tirée des auteurs arabes et qui avait été reprise, vers la moitié du XIII^e^ siècle, par l'auteur anonyme du traité *Philosophica disciplina*[22]. La logique, au sens large, est pour Albert une science rationnelle. En tant que telle, elle est divisée ou bien à partir des types de propositions qui constituent les prémisses des argumentations, ou bien à partir des inférences du connu à l'inconnu, ou bien à partir des types de connaissance produits par les argumentations. Si ces argumentations sont tirées de signes qui produisent une présomption (*praesumptio*) chez le destinataire, on a à faire avec la rhétorique ; si la raison procède de certaines inventions (*ex*

20. Cf. Albertus Magnus *Super Porphyrium de V universalibus*, I, 4, p. 6-8, en part. p. 6.

21. Cf. Albertus Magnus *Super Porphyrium de V universalibus*, I, 1, p. 1-2, en part. p. 1 ; *Ibid.*, I, 4, p. 6-8, en part. p. 7-8. D. L. Black, « Traditions and Transformations », p. 242, souligne comment Albert adopte la caractérisation avicennienne de la logique comme méthode pour achever une connaissance de ce qui est inconnu à partir de ce qui est connu. Robert Kilwardby, dont les commentaires d'Albert s'inspirent souvent (cf. S. Ebbesen, « Albert the Great (?)'s Companion to the *Organon* », in A. Zimmermann et G. Vuillemin-Diem éd., *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlin/New York, 1981, p. 89-103 ; aussi dans S. Ebbesen, *Topics in Latin Philosophy from the 12^th^-14^th^ Centuries. Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. II, ch. 7, p. 95-108), indique comme objet de la logique, au sens large, soit le discours (*sermo*), soit le raisonnement (*ratiocinatio*) (§ 421-467, p. 147-160).

22. Cf. C. Marmo, « *Suspicio* », p. 162.

fictis) qui réjouissent ou repoussent l'auditeur, on a la poétique ; si elle argumente à partir de propositions probables, qui sont le plus souvent vraies (*ut in pluribus*), on a la dialectique ; si elle dérive ses conclusions des causes essentielles et appropriées, on a la science de la démonstration ; enfin, si elle procède de prémisses qui semblent vraies et ne le sont pas, on a la sophistique[23].

La suite de la paraphrase de l'*Isagoge* est une réélaboration de la logique d'al-Ghazālī, où Albert reprend les passages sur les différents modes de signification des mots, et les principales typologies de mots (simple-complexe ; nom-verbe ; noms univoques, équivoques etc.)[24]. Albert reprend encore le texte d'al-Ghazālī au commencement du traité sur le premier livre des *Seconds analytiques*, où il discute de la matière des syllogismes, c'est-à-dire des propositions. Dans ce contexte, on voit qu'il reprend la classification avicennienne des propositions et des leur effets, ainsi que le lien entre cette classification et les différents branches de la logique[25]. Albert montre aussi de légères divergences par rapport à la version d'al-Ghazālī. Pour lui, les types de proposition qui sont utilisés par les sciences démonstratives sont les *primae* (ce qu'Avicenne appelait « premiers principes »), les *sensibiles* (les propositions qui dérivent des sens), les *experimentales* (les propositions qui viennent de l'expérience), les *famosae* (les propositions qui sont fondées sur des traditions unanimes) et les *mediatae* (ou, selon al-Ghazālī, celles qui ont en elles-mêmes leur propre démonstration). Les types de proposition qui entrent dans les argumentations dialectiques sont les *maximae* (les propositions qui sont considérées évidentes par la plupart des hommes, qu'ils soient savants et non) et les *concessae* (les propositions qui sont admises comme vraies par l'adversaire dans le contexte d'une discussion). Les propositions qui sont utilisées dans les argumentations sophistiques sont celle

23. Cf. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, I, 2, p. 2-4, en part. p. 4. On laisse de côté la dernière partie, qui est appelée *tentativa*, sur laquelle on peut lire S. Ebbesen, « Zacharias of Parma and the Art of Tempting », *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag, Amsterdam, 1990.

24. Cf. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, I, 5, p. 8-11, en part. p. 8-9. et les passages correspondants dans la logique de al-Ghazālī (dans C. H. Lohr, «Logica Algazelis», p. 242-246). Albert cite aussi Jean Damascène et sa *Dialectique* pour les termes analogiques (cf. *Dialectica*. Version de Robert Grosseteste, éd. O. A. Colligan, St. Bonaventure, New York/Louvain/Paderborn, 1953, ch. 12, p. 14 ; ch. 30, p. 26 : il faut dire que dans ces passages Damascène ne parle ni d'analogie, ni de proportion, mais seulement des rapports *ab uno et ad unum* selon lesquels l'étant (*ens*) est divisé en susbtance et accident : Albert a intégré ce que Damascène dit dans ses autres sources).

25. Cf. Albertus Magnus, *Libri Posteriorum Analyticorum*, I.I.2, in *Opera omnia*, vol. II, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 4-7, et les passages parallèles de la logique de al-Ghazālī (dans C. H. Lohr, « Logica Algazelis », p. 273-280).

nommées par Albert *similatoriae* (ou *simulatoriae*, selon la traduction latine du texte d'al-Ghazālī, qui ont seulement un semblant de vérité) et encore les *putabiles*. Les propositions qui entrent dans les argumentations rhétoriques sont les *maximae in apparentia* (les propositions qui semblent être, à première vue, acceptables, mais qui, après un examen plus attentif, ne le sont plus), les *putabiles* (qui produisent une opinion, sans pour autant exclure l'opinion opposée) et les *receptibiles* (qui sont acceptées et produisent des effets en tant qu'affirmées par des autorités, comme les saints, les savants ou les anciens). Enfin, les propositions qui servent les argumentations de la poétique (bien que la traduction latine d'al-Ghazālī les caractérise comme *sumicae*) sont les *imaginativae* (ou *transformativae*, selon le texte latin d'al-Ghazālī, ou *imitativae*, selon Albert), qui sont fausses, mais poussent des émotions dans l'auditoire[26].

Bien qu'Albert subsume la rhétorique et la poétique sous la logique générale, comme science de l'argumentation, en suivant la conception élargie de logique héritée des Arabes, il caractérise à la fin du traité d'introduction aux paraphrases des œuvres logiques d'Aristote la rhétorique et la poétique (en les associant à la grammaire) de sciences du *sermo* (discours). Son attitude envers les deux nouvelles parties de la logique est donc ambivalente : d'une part, elles sont des branches d'une science de l'argumentation rationnelle (ou de l'art de faire connaître ce qui est inconnu à partir de ce qui est connu), c'est-à-dire de la logique au sens large, qui ne s'intéresse pas au plan de l'expression mais seulement à celui du contenu ; de l'autre, elles sont des sciences du discours. Celui-ci comprend en lui-même le plan de l'expression, et ces sciences s'opposent à la logique au sens strict : dans les fables, les contes des héros ou dans la prière, le rythme, le chant et ses modulations jouent un rôle important en facilitant la naissance des émotions. Dans les discours rhétoriques les *colores* jouent un rôle semblable car elles les rendent acceptables et agréables à l'auditoire[27].

Le lien entre ce genre de réflexions, à propos de l'objet de la logique, et la redéfinition du concept de signe qu'Albert, en même temps que Thomas d'Aquin et Roger Bacon, propose dans ses écrits logiques et théologiques, se

26. Il faut corriger ce que C. Marmo, « *Suspicio* », p. 161, n. 71, avait dit à propos de la liste des treize propositions qu'Albert a posé avant leur discussion : les catégories de propositions qui ont été mélangées sont les *simulatoriae* et les *maximae in apparentia*, qui, dans le texte de al-Ghazālī (dans C. H. Lohr, « Logica Algazelis », p. 277), figurent l'une après l'autre ; dans sa liste, en effet, Albert pose à la dixième place les propositions « quae videntur esse maximae propter similitudinem sed non sunt » (*Lib. Post. An.*, I.I.2, p. 5) ; les *concessae* sont assimilées, contrairement à ce qu'avait dit C. Marmo, aux *maximae* (« ab omnibus concessae »).

27. Cf. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, I, 7, p. 14-16, en part. p. 15. Cf. D. L. Black, « Traditions and Transformations », p. 244-245.

trouve dans l'accent mis, dans les deux cas, sur le processus inférentiel qui les caractérise. Si la logique a pour objet l'argumentation ou le raisonnement (*argumentatio*, *ratiocinatio*) qui conduit à la connaissance de l'inconnu à partir du connu, selon la caractérisation avicennienne, le signe est présenté dans certains contextes comme un dispositif discursif qui permet exactement ce même passage. La tradition augustinienne avait souligné plutôt deux autres aspects du signe (ou du signifiant) : 1) son être sensible par rapport au caractère intelligible du signifié ; 2) la distinction réelle du signe et du signifié. Quant à son apport cognitif, il était reconnu, mais de façon générique, sans aucune référence à la théorie aristotélicienne ou stoïcienne de l'inférence. C'est la découverte de la *Logica nova*, d'une part, et l'influence des Arabes dans le débat sur les rapports entre logique, rhétorique et poétique, de l'autre, qui donnent l'occasion aux philosophes et aux théologiens du XIII^e^ siècle de proposer une définition inédite du signe, ou mieux, d'essayer d'accorder la définition traditionnelle, d'origine augustinienne, et celle, nettement inférentielle, d'origine aristotélicienne et stoïcienne. Au XIII^e^ siècle, dans les *Tractatus* de Pierre d'Espagne, par exemple, on trouve un témoignage de la nouveauté représentée par la notion de signe inférentiel dérivé de la définition de l'enthymème proposée par Aristote dans le deuxième livre des *Premiers analytiques* : « le signe, selon l'acception qu'on utilise ici — c'est-à-dire dans le contexte de la définition d'enthymème —, est la même chose que la proposition démonstrative nécessaire ou probable, et cela du fait de sa capacité inférentielle » (*signum, secundum quod hic sumitur, idem est quod propositio demonstrativa vel necessaria vel probabilis et hoc est inferendo*)[28].

Albert le Grand dans sa paraphrase des *Premiers analytiques* (à propos de II.27) propose essentiellement une quasi-citation de la définition d'Augustin (déjà tournée vers l'inférence), puis sa propre définition mixte : 1) « le signe est ce qui, abstraction faite de l'aspect sensible qu'il offre au sujet connaissant, conduit a ce dont il est signe » (*signum autem est quod, praeter speciem quam cognoscenti offert, ad aliquid ducit cuius est signum*)[29] ; 2) « le signe, dans son sens le plus commun, est tout ce qui, à partir de son aspect sensible, qu'il montre au sujet connaissant, exige que quelque chose d'autre puisse être inféré de lui » (*signum quidem, communiter dictum, est omne illud quod ex sui specie, quam cognoscenti exhibet, aliud praetendit quod inferri potest ex ipso*)[30].

28. Petrus Hispanus, *Tractatus* (*Summulae logicales*), V.3, éd. L. M. de Rijk, Assen, 1972, p. 57-58, app. (c'est une adjonction qui est présente dans trois manuscrits sur sept utilisés par l'édition critique).

29. Cf. Albertus Magnus, *Libri Priorum Analyticorum*, II.7.8, in *Opera omnia*, vol. I, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, p. 803

30. *Ibid.*

Comme on le voit, une caractérisation du signe comme prémisse d'une argumentation se dégage en même temps que la définition de l'objet d'une logique générale comme argumentation. De manière significative, le même exemple d'argumentation est mentionné pour certaines propositions utilisée par la rhétorique et par la sophistique (les *putabiles*) à la suite de al-Ghazālī, pour la définition de la *fallacia consequentis*, et pour la définition de la *prudentia* comme enquête sur ce qui est préférable dans certaines occasions, enquête conduite à partir des signes et des probabilités (*eikota*) : l'exemple dans tous ces cas est celui des hommes qui rôdent pendant la nuit et qui sont souvent jugés comme étant des voleurs ou des adultères[31].

4. Roger Bacon : la *moralis philosophia*, la logique et les signes naturels inférentiels

L'influence des arabes est également évidente dans les œuvres de Roger Bacon, surtout celles de la maturité, envoyées au pape Clément IV, son ami Guy Le Gross Foulquois, dans les années 1267-68 pour présenter son grand projet de reforme de la chrétienté[32]. Cette influence se manifeste sur les deux niveaux indiqués plus haut, c'est-à-dire la redéfinition du champ logique et la révision de la notion de signe. Si dans ses premières œuvres de logique, telles que les *Summulae dialectices*, le philosophe et logicien anglais n'a adopté aucune théorie nouvelle à propos de la logique, puisqu'il propose la même classifications que les maîtres ès arts parisiens de la moitié du XIII^e^ siècle,[33] il tire dans l'*Opus maius* toutes les conséquences de la conception élargie de la logique, héritée des philosophes arabes, et de l'introduction du type de signe qu'on a appelé 'inférentiel'.

Sur le plan de la classification de la rhétorique et de la poétique, Roger Bacon semble s'inspirer surtout du *De scientiis* d'al-Farābī[34], qui avait été

31. « Omnis errabundus de nocte fur est vel adulter » ; cf. Albertus Magnus, *Lib. Post. An.*, I.I.2, p. 7 (cf. C. H. Lohr, « Logica Algazelis », p. 277) ; *Liber Elenchorum* I.III.16, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, vol. II, p. 586 ; *De bono*, IV.1.2, *Opera omnia*, XXVII, H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer et W. Kübel éd., Monasterii Westfalorum, 1951, p. 226.

32. Sur Roger Bacon, il faut voir le volume *Roger Bacon and the Sciences*, éd. par J. Hackett, Leiden/New York/Köln, 1997. Je ne suis pas complètement d'accord avec ce que D. L. Black, « Traditions and Transformations », p. 252, n. 51, dit à propos de la dépendance superficielle des théories baconienne par rapport aux sources arabes : si c'est peut-être vrai pour ses théories logiques, cela ne vaut pas en général pour sa philosophie du langage (voir *infra*).

33. Cf. A. de Libera, « Roger Bacon et la logique », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, (p. 102-132), p. 111.

34. Cf. I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Farabi et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale », in G. Dahan et I. Rosier-Catach éd., *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au XVII^e^ siècle*, Paris, 1998, (p. 87-110), p. 90-92.

traduit par Dominicus Gundissalinus au XII^e siècle, mais il ajoute sa propre vision des rapports entre les disciplines du langage et les règles de la conduite, c'est-à-dire entre la compréhension et l'action. Pour lui, l'action et la pratique sont à la fois les plus difficiles pour les hommes, à cause de la corruption de la volonté humaine, et les plus nobles par rapport aux connaissances de type spéculatif : la philosophie morale, qui s'occupe des bonnes pratiques, est le but de toutes les autres sciences, parce que la connaissance du vrai doit conduire au bien agir[35]. La philosophie morale, dans sa cinquième partie c'est-à-dire en tant que *civilis scientia*, cherche à persuader les hommes de se vouer à l'amour et d'adopter une conduite conséquente, dans l'observance des lois et des bonnes mœurs, ainsi qu'à haïr ce qui va à leur encontre.[36] Elle se sert donc de moyens langagiers pour atteindre des finalités pratiques : c'est dans ce contexte qu'elle rencontre la rhétorique et la poétique. Ces deux disciplines du langage persuasif, dit Bacon, sont divisées en deux parties, une *docens* (théorique) et une *utens* (appliquée). Les parties théoriques relèvent de la logique, et, en cela, Bacon fait montre de son adoption de la conception élargie, néoplatonicienne et puis arabe, de la logique ; mais il paye aussi sa dette à la tradition latine, et surtout cicéronienne et augustinienne, de la rhétorique, quand il dit que les parties appliquées de la rhétorique et de la poétique appartiennent à la philosophie morale[37]. Elles sont considérées comme importantes parce qu'elles sont capables de mouvoir l'intellect pratique, qui est plus noble que l'intellect spéculatif, parce qu'il peut porter l'homme à bien se conduire : la démonstration et l'argumentation dialectique sont moins puissantes parce qu'elles peuvent seulement conduire l'homme à la connaissance de la vérité (*flectere ad cognitionem veri*), et c'est pour cette raison qu'Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, soutient que le philosophe moral ne doit pas se servir de la démonstration, mais plutôt de l'argumentation rhétorique[38].

35. Rogerus Bacon, *Communia naturalium*, I.1, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, éd. R. Steele, fasc. II, Oxford, 1909-1911, p. 2. Cf. J. Hackett, « Moral Philosophy and Rhetoric in Roger Bacon », *Philosophy and Rhetoric*, 20, 1987, p. 18-40.

36. Rogerus Bacon, *Moralis philosophia*, V, pro., (= Opus majus, pars septima) éd. F. Delorme et E. Massa, Turici, 1954, p. 247.

37. Cf. Rogerus Bacon, *Communia mathematica*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, éd. R. Steele, fasc. XVI, Oxford, 1920, p. 64 ; Id. *Opus majus*, I.15, in J. H. Bridges, *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, Oxford, 1897-1900 (repr. Frankfurt a/M., 1964), vol. I, p. 33 ; III.2, vol. I, p. 85 ; Rogerus Bacon, *Opus tertium*, 75, in J. S. Brewer, *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, London, 1859 (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, 15), p. 308. Cf. J. Hackett, « Roger Bacon on Rhetoric and Poetics », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 133-149.

38. Rogerus Bacon, *Moralis phil.*, V.2.4, p. 250-251. Cf. J. Hackett, « Roger Bacon on Rhetoric and Poetics », p. 142 *sq.* ; I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Farabi et Augustin », p. 92-95.

Comme l'ont souligné différents spécialistes[39], Roger Bacon se plaint souvent du fait que les deux livres qu'Aristote a dédié à l'étude des deux types d'argumentation les plus puissants (c'est-à-dire la *Rhétorique* et la *Poétique*) ne sont pas encore pleinement à disposition des philosophes, et que les traductions de l'arabe de la *Rhétorique* et du commentaire d'Averroès à la *Poétique* sont si mal faites et si éloignées de l'original, qu'elles leur ont fait perdre leur vigueur originaire, comme un vin qui a été déversé deux fois[40]. C'est peut-être pour cette raison que Bacon semble ne pas utiliser ces traductions et que, quand il a besoin de prendre des exemples d'argumentations rhétoriques où poétiques, il fait plutôt appel aux auteurs latins, comme Cicéron, Augustin, Horace et Ovide. Il utilise en outre souvent la tripartition des styles (*humilis*, *mediocris*, *grandis*) ainsi que la distinction entre les trois buts du discours persuasif, c'est-à-dire *docere*, *delectare* et *flectere*, qui sont tirés de la rhétorique cicéronienne à travers la médiation du IV livre du *De doctrina christiana* d'Augustin[41].

On trouve donc dans cette œuvre de Bacon de nombreux exemples et applications des outils rhétoriques à la matière du discours théologique. Comme Bacon le souligne lui-même, il n'y a là rien d'étonnant puisqu'Augustin, avant sa conversion, avait enseigné et écrit sur la rhétorique[42]. Il ajoute aussi que dans la transmission des vérité divines — en suivant toujours ce qu'Augustin suggère — il faut se servir non seulement des discours, mais aussi des émotions et des gestes appropriés, jusqu'aux larmes, et il faut adapter le discours et ses couleurs (c'est-à-dire les figures rhétoriques qui le caractérisent) à l'auditoire : « selon la diversité du public, il faut que l'orateur donne différentes couleurs à la même pensée, et cela en considérant la diversité des destinataires quant à leur dignité et leur office, ou quant à leurs biens, leur âge, leur complexion, leurs mœurs, leurs connaissances et tous ce qui relève de leurs traits personnels » (*secundum diversitatem audiencium, oportet oratorem eandem sentenciam aliter et aliter colorare, et hoc secundum diversiatem eorum in dignitatibus et officiis, in fortuna, in etate, in complexione, in moribus, in scientiis et in omnibus, que ad diversitates pertinet personales*). Il est surprenant de constater que Bacon tire ces conclusions non pas en s'inspirant des traités classiques des

39. Cf. C. Marmo, « *Suspicio* », p. 164 ; I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Farabi et Augustin », p. 95-98. Voir aussi R. Lemay, « Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Translations and Translator of the Twelfth and Thirteenth Centuries », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 25-47.

40. Rogerus Bacon, *Moralis phil.*, VI.4, p. 267.

41. Cf. C. Marmo, « *Suspicio* », p. 164-165 ; I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Farabi et Augustin », p. 98-99, 110.

42. Rogerus Bacon, *Moralis phil.*, V.4.3, p. 258-259.

rhéteurs latins, mais du traité *De re rustica* de Rutilius Palladius (IV^e^ siècle)[43]. Cela confirme que l'attention qu'il porte aux conditions pragmatiques de la communication est très forte, qu'elle est indépendante de la tradition rhétorique, et dérive des sources d'inspiration les plus diverses.

L'importance que Bacon attribue aux gestes et aux mouvements du corps qui accompagnent le discours persuasif se justifie par la centralité reconnue à une discipline du traditionnel *quadrivium* telle que la musique. Le pouvoir de la musique sensible — souligne-t-il — est celui de « ravir l'âme pour qu'elle accède aux vérités divines invisibles » (*quatenus per haec musicalia sensibilia raperemur ad invisibilia Dei*)[44]. En tant que discipline, la musique donne les « causes et les raisons » de divers phénomènes liés à ce qu'enseignent la grammaire, à propos des sons vocaux, et la logique, à propos de l'efficacité des discours persuasifs. À propos de la logique, Bacon souligne qu'elle a pour fin la composition d'argumentations qui meuvent l'intellect pratique à l'amour de la vertu et de la félicité future. Ces arguments, rappelle-t-il, sont traités par Aristote dans ses œuvres logiques, surtout dans la poétique[45]. La musique, en tant que partie de la mathématique, est donc une discipline centrale dans l'encyclopédie baconienne, ainsi que dans la considération des plus hautes finalités de la logique. C'est pour cette raison que l'argument moral et théologique doit être construit en prêtant attention au rythme et à la métrique qui peuvent mouvoir l'intellect pratique : dans le contexte de son *Opus tertium*, comme l'a bien souligné Irène Rosier-Catach, il mélange les textes d'Augustin et d'al-Farābī en attribuant également à ce dernier l'idée augustinienne que la musique sensible a la fonction de ravir l'âme en vue de la contemplation des vérités divines et de l'amour du bien[46].

L'influence d'autres textes arabes se fait encore plus évidente quand on prend en compte un autre aspect de la théorie baconienne du pouvoir des mots : celui qui relève de la magie ou de l'efficacité des formules, en tant qu'expressions ou sons. En lisant les textes qu'Irène Rosier-Catach a commentés dans son études sur la parole comme acte[47], on s'aperçoit que pour Bacon l'efficacité ne se joue pas seulement sur le plan de l'argumentation et de l'appel à l'intellect spéculatif, voire pratique, mais aussi sur le plan physique. Les mots ou les phrases, en tant que sons, agissent comme des

43. Rogerus Bacon, *Moralis phil.*, V.4.17, p. 262
44. Rogerus Bacon, *Opus tertium*, LXIV, p. 266 (cf. I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Farabi et Augustin », p. 103, n. 1).
45. Rogerus Bacon, *Opus majus*, IV.1.2, éd. J. H. Bridges, vol. I, p. 100-101.
46. Id., *Opus tertium*, LXIV, p. 266 (cf. I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, al-Farabi et Augustin », p. 103-104, et 104, n. 2).
47. I. Rosier, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au* XIII^e^ *siècle*, Paris, 1994, ch. 6, p. 207-231.

agents naturels et produisent des effets qui dépendent de divers facteurs, comme l'intention du locuteur, son désir (de nuire ou de faire du bien) et sa conviction pendant leur prononciation. Le dispositif physique est le même que celui qui règle les rapport de causalité entre les êtres naturels, c'est-à-dire la multiplication des *species* telle que dérivée du *De radiis* d'al-Kindi, du *De aspectibus* d'Alhazen et du *Fons vitae* d'Avicebron, une théorie qui trouve un grand développement dans l'*Opus maius* (IV.2)[48]. Comme l'explique Bacon, ce dispositif physique ne concerne pas seulement les propriétés accidentelles ou sensibles des choses, mais les substances corporelles, mais aussi spirituelles[49]. Dans les êtres doués de raison et de volonté, comme les hommes, ce mécanisme naturel se conjugue avec les dispositifs sémiotiques qui dépendent d'un choix délibéré. Roger Bacon soutient que ce type de mécanisme peut rendre chaque acte humain plus fort et impétueux, si l'intention de celui qui le réalise est résolue et s'il compte sur le succès de l'acte lui-même[50]. Les actes de langage suivent la même ligne : d'une part, ils dépendent des arguments et des techniques langagières utilisées (rhétoriques ou poétiques) par le locuteur, de l'autre, ils sont renforcés par les influences des astres (qui agissent selon les lois géométriques de la multiplication des *species*), ainsi que par les conditions qui déterminent l'émission et la réception des paroles : c'est-à-dire l'intention, le désir et la volonté, dont on a parlé plus haut : « Parce que les paroles sont engendrées à partir des organes intérieurs naturels, et sont formées à partir de la pensée et de l'attention, elles réjouissent et constituent l'instrument de l'âme rationnelle le plus propre, et celui qui a donc la plus grande efficacité entre tout ce qui peut être fait par l'homme. C'est particulièrement le cas lorsqu'elles sont proférées à partir d'une intention déterminée, d'un grand désir, et d'une forte conviction... Et si la multiplication des *species* et la prononciation des paroles se produit sous la constellation requise, une opération efficace s'en suivra nécessairement. En cela il n'y a rien de magique ou d'insensé »[51].

48. Voir l'édition critique et une introduction historique dans D. C. Lindberg, *Roger Bacon's Philosophy of nature : a critical edition, with English translation, introduction and notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, Oxford, 1983 ; cf. aussi D. C. Lindberg, « Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 243-275.

49. Rogerus Bacon, *Opus majus*, IV.2.1, éd. J. H. Bridges, vol. I, p. 111.

50. Rogerus Bacon, *Opus majus*, IV, vol. I, p. 398 (cit. dans I. Rosier, *La parole comme acte*, p. 211-212).

51. « Nam quia verbum ab interioribus membris generatur et formatur ex cogitatione et sollicitudine, et delectatur homo in eo, et proprissimum est instrumentum animae rationalis, ideo maximam efficaciam habet inter omnia quae fiunt ab homine, praecipue cum ex intentione certa, desiderio magno, et vehementi confidentia profertur... Et si huiusmodi multiplicatio speciei et verbi prolatio fiant in constellatione debita, necesse est quod operatio

Comme le souligne justement Irène Rosier-Catach, il ne faut pas considérer que ces remarques impliquent l'adhésion de Bacon à un modèle déterministe de l'action du langage sur l'homme. Toutes les conditions qui peuvent influer sur l'action humaine (les configurations du ciel, les pensée et la volonté du locuteur, la complexion du corps) ne l'obligent jamais, mais valent comme 'inclination' : « l'âme, douée du libre-arbitre, peut toujours refuser de se soumettre à ces influences », il faut toujours que la volonté y souscrive[52]. C'est pour ces raisons qu'il faut intégrer cette approche (quasi mécaniste) à celle dérivée des autres sources arabes sur la puissance des argumentations rhétoriques et poétiques, qui servent éventuellement à briser ou du moins affaiblir les dernières résistances de la volonté[53].

Des sources arabes, enfin, peuvent être indiquées pour le développement de certains aspects de la théorie strictement sémiotique de Bacon. Si, comme on l'a montré, ces sources n'affectent pas la redéfinition de signe, où l'accent mis sur le signe comme double relation dérive plutôt de sources théologiques latines[54], il me semble que, pour un aspect particulier de sa théorie, elles ont certainement joué un rôle. Je pense à la théorie baconienne de la connotation, comme signification secondaire et naturelle des mots, laquelle s'ajoute à la signification principale qui, étant déterminée par l'imposition, est plutôt conventionnelle.

Dans la classification baconienne des signes, à côté des signes produits par l'âme avec une intention de signifier (sans ou avec délibération de la volonté), les signes qu'on appelle 'inférentiels' ont également une place. Ils dérivent de la même source que les signes inférentiels de Pierre d'Espagne ou d'Albert le Grand, c'est-à-dire le deuxième livre des *Premiers analytiques*, ch. 27, mais on peut observer que l'extension des exemples montre l'importance qu'ils revêtent pour Bacon, autant que l'abondance de sources auxquelles il puise. On retrouve ici l'exemple de ceux qui rôdent pendant la nuit et qui sont souvent jugés comme des voleurs ou des adultères, comme cas de signe naturel probable par rapport au présent, et qui se trouve dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote et dans la *Logique* d'al-Ghazālī. Cette œuvre, avec

valida consequatur ; et in his omnibus nihil est magicum vel insanum ». (*Opus maius* IV, Astrologia, éd. J. H. Bridges, vol. I, p. 399).

52. I. Rosier, *La parole comme acte*, p. 224.

53. C'est à cause du rôle joué par la volonté dans les décisions qui conduisent à l'action qu'il n'est pas possible classer le pouvoir naturel des mots et des formules magiques ou sacramentaires dans le domaine du mécanisme (ou du machinisme) par opposition à leur efficacité pragmatique, dérivé de l'art ou de la convention, qui régit le langage comme dispositif sémiotique.

54. I. Rosier, *La parole comme acte*, p. 114-122 ; C. Marmo, *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Roma, 1994, p. 27-36.

la *Logique* d'Avicenne, est une des sources explicites de la théorie de la connotation dans le *De signis* de Bacon[55]. Lorsque Bacon explique qu'un type d'analogie est celui où un terme qui a été imposé pour signifier quelque chose, signifie d'autres choses qui ont une relation avec la première, il dit que la signification principale est conventionnelle, l'autre secondaire et, dans la mesure où elle s'appuie sur des relations réelles, elle est naturelle[56]. Le premier exemple qu'il cite découle directement du chapitre de la *Logique* d'al-Ghazālī où le philosophe arabe explique les différents types de signification d'un concept : un premier type (*secundum parilitatem*, selon l'égalité) correspond à la signification principale et directe d'un concept (signifié) qui se trouve sur un plan d'égalité avec le signifiant, comme par exemple dans le cas où le mot 'maison' (*domus*) est donné à une maison ; le deuxième type (*secundum consequentiam*, selon la conséquence) correspond à une des significations secondaires possibles d'un mot, comme dans le cas où le mot 'maison' signifie les parties d'une maison, c'est-à-dire les parois ; la désignation même de cette manière de signifier porte sur l'inférence et l'exemple suggère qu'on peut inférer du nom du tout le nom d'une de ses parties ; le troisième type (*secundum comitantiam*, selon la concomitance) comprend une autre manière de signifier qui situe l'antécédent sur un plan de simultanéité avec le conséquent, dans la mesure où ils partagent une même propriété, celle d'être parties du même tout ; cela implique que du nom d'une partie d'un tout on peut inférer une autre partie (essentielle), comme par exemple on infère de l'existence du toit (d'une maison) l'existence des parois[57]. Des trois types de signification énumérés par al-Ghazālī, deux sont utilisés par Bacon pour illustrer la connotation : la conséquence, dans ces deux cas, n'est pas nécessaire, mais seulement probable (il faut que la maison soit terminée, naturellement)[58]. Un autre exemple de connotation examiné par Bacon, dans le *De signis*, est celui de l'implication entre un terme spécifique et son genre ou sa caractéristique la plus appropriée (le *propre* porphyrien) : par exemple — dit-il — les inférences comme « un homme existe, donc un animal existe », ou « un homme existe, donc un être capable de rire (*risibilis)* existe »

55. Rogerus Bacon, *De signis* III.5.103, in K. M. Fredborg, L. Nielsen et J. Pinborg, « An Unedited Part of Roger Bacon 'Opus maius' : 'De signis' », *Traditio*, 34, 1978, (p. 81-136), p. 116.

56. Dans le *De signis*, Bacon ne donne pas le nom de *connotata* à ces types de signifié, tandis que celui-ci, avec *cointellecta* est le nom qu'il leur donnera dans le *Compendium studii theologiae* III.66, voir T. S. Maloney, *Roger Bacon Compendium of the Study of Theology*, Edition and Translation with introduction, Leiden/New York/København/Köln, 1988, p. 74. Pour une analyse des rapports de ce type de signification avec la topique, cf. C. Marmo, « Bacon, Aristotle (and all the others) on Natural Inferential Signs », *Vivarium,* 72, 1997, p. 136-154.

57. Cf. C. H. Lohr, « *Logica Algazelis* », p. 243-244.

58. L'auteur, à vrai dire, n'avance aucune considération sur la modalisation de ce type d'inférence.

sont compréhensibles à partir des relations essentielles qui lient les signifiés conventionnels des mots en questions[59], et ne dérivent pas des propriétés ou des modes de signifier (*modi significandi* ou *ratio consignificandi*). On trouve ces mêmes exemples, de nouveau, dans la *Logique* d'al-Ghazālī, dans un passage où le philosophe arabe explique que lorsqu'on comprend une espèce on comprend aussi son genre parce que 'animal' est essentiel à l'homme ; et que quand on comprend une espèce on comprend également son propre (être capable de rire, *risibilis*) qui, bien qu' accidentel par rapport à l'espèce, en est inséparable et découle de son être même[60]. Bacon classe ensuite les divers cas de connotation (ou analogie), et inclut ces exemples dans deux catégories différentes de noms de créatures qui, au-delà de leur signifié conventionnel, conduisent à inférer naturellement, c'est-à-dire comme signes naturels du premier type, d'autres signifiés du même ordre.

Les sources de la théorie baconienne du signe naturel inférentiel, comme on l'a signalé plus haut, sont très variées, la *Logique* d'al-Ghazālī, et celle d'Avicenne (dont la première dérive) jouent un rôle important, pas seulement pour les exemples, mais aussi pour la description que Bacon en fait dans le *Compendium studii theologiae*. Il y dit que « le signe naturel se présente nécessairement selon deux modes : ou bien à partir de sa concomitance naturelle par rapport au signifié, ou bien à partir de la configuration du signe par rapport au signifié, grâce à laquelle il peut la représenter naturellement » (*signum vero naturale oportet quod sit duobus modis : vel ex concomitantia naturali respectu signati, vel ex figuratione signi ad signatum, per quam potest naturaliter repraesentare signatum*).[61] Le terme (*con)comitantia* se trouve dans le texte d'al-Ghazālī pour classifier exactement un cas d'inférence naturelle du même type : Bacon semble en faire un caractère qui désigne un type de signification (*modus significandi*). Par rapport aux exemples du philosophe arabe, Bacon ajoute une vision plus générale qui prend en compte toutes les relations que les objets signifiés entretiennent avec d'autres objets, et ne se borne pas aux rapports méréologiques.

5. Conclusions : Gilles de Rome

Comme on l'a montré, le philosophes latins de la seconde moitié du XIII^e^ siècle (Albert le Grand et surtout Roger Bacon), sous influence des traductions des philosophes arabes, ont élaboré une approche élargie à propos de la question de l'objet de la logique, et, grâce à une pluralité d'autres textes,

59. Cf. Rogerus Bacon, *De signis* III.5.104, p. 117.
60. Cf. C. H. Lohr, « *Logica Algazelis* », p. 247.
61. Rogerus bacon, *Comp. stud. theol.* I.26, éd. T. S. Maloney, p. 56.

ils ont également développé des réflexions qui relèvent pleinement d'une approche pragmatique de l'analyse du langage. Tout était apparemment prêt pour lire la *Rhétorique* d'Aristote de ce point de vue. Cependant, si, d'un côté la classification de la rhétorique et de la poétique dans le champ logique devient un passage obligé, et une vraie 'mode', sous l'influence de Thomas d'Aquin, qui s'exerce sur les maîtres ès arts dans les textes, sans donner lieu à une réflexion globale sur la force du langage[62], d'un autre côté la maigre circulation des écrits de Bacon a fait de ce philosophe un penseur trop isolé pour être influent sur ce type d'analyse du langage et sur la réception de la *Rhétorique* d'Aristote. En effet, le premier commentateur de cette œuvre est un jeune moine augustinien, Gilles de Rome, qui ne connaît pas grand chose de la rhétorique classique latine. Il utilise cependant des sources arabes, comme les *Didascalia in Rhetoricam* d'al-Fārābī ou les traductions arabo-latines de la *Rhétorique* d'Aristote et du commentaire d'Averroès sur la *Poétique* d'Aristote dues à Herman l'Allemand, et il en tire une interprétation acceptable de la lettre du texte[63]. Il n'est cependant pas à même de fournir une vision générale des possibilités du langage, laquelle articulerait une approche logico-sémantique référentielle traditionnelle (théorie de la supposition) et une approche pragmatique, qui s'intéresse aux intéractions entre les acteurs des actes de communication[64].

À propos du signe, enfin, Gilles de Rome commente aussi les textes qu'Aristote consacre, dans son œuvre, à la discussion des signes comme prémisses d'inférences dans les enthymèmes et de leur rapport avec les syllogismes. Dans ce contexte, il se détache un peu des considérations qu'Albert le Grand avait exprimé sur ce thème dans sa paraphrase au livre II des *Premiers analytiques* (ch. 27) : si pour Albert il y a deux types de signe, l'un qui est nécessaire et qui est emprunté à la première figure du syllogisme, l'autre qui n'est pas nécessaire, qui s'appelle *ycos* (gr. *eikōs*) et dérive de la deuxième et de la troisième figure du syllogisme[65], pour Gilles de Rome il y a trois types de signe. Le signe nécessaire, que Gilles appelle *prodigium* (comme Albert), *retinerium* ou *detinar*, peut être reconduit à la première figure du

62. Cf. C. Marmo, « *Suspicio* », p. 165-169, p. 175-183.

63. Cf. C. Marmo, « L'utilizzazione delle traduzioni latine della *Retorica* nel commento di Egidio Romano (1272-1273) », in I. Rosier et G. Dahan éd., *La Rhétorique d'Aristote*, p. 111-134.

64. Il faudrait ajouter que la définition des rapports entre logique (ou dialectique) et rhétorique chez Gilles de Rome est plus approfondie et souple par rapport à la 'mode' de la simple subordination de la deuxième sous la première (cf. G. Bruni, « The " De differentia rhetoricae, ethicae et politicae " of Aegidius Romanus », *The New Scholasticism*, 6/1, 1932, p. 1-18 ; S. Robert, « Rhetoric and Dialectic : According to the First Latin Commentary on the Rhetoric of Aristotle », *The New Scholasticism*, 31/4, 1957, p. 484-498 ; C. Marmo, « *Suspicio* », p. 187-191).

65. Cf. Albertus Magnus, *Lib. Pr. An.*, II.7.8, p. 803.

syllogisme[66], l'*ycos*, interprété comme image (*eikōn*) ou signe similaire (*similitudinarium*), est fondé sur la deuxième figure du syllogisme ; et, enfin, le signe tout-court, ou simplement non-nécessaire, est emprunté à la troisième figure. Les exemples sont généralement ceux dont se sert Aristote dans le passage commenté, exception faite pour l'*ycos* : « Dans la deuxième figure on prend le signe quand il a une extension plus grande par rapport au signifié et infère le signifié majoritairement (*ut in pluribus*), mais pas toujours : comme le fait de rôder la nuit est un signe du voleur ; en effet quelqu'un peut rôder la nuit sans être un voleur »[67].

Ce qui est surprenant pour un moine augustinien comme Gilles de Rome — contrairement à ce qu'avaient essayé de faire Albert le Grand et Roger Bacon — est le fait qu'il se borne à commenter le texte d'Aristote sans apercevoir la distance entre la conception aristotélique de signe (inférentielle) et celle d'Augustin (plutôt substitutionnelle), ni essayer de la réduire en réconciliant les deux conceptions dans une définition ou une typologie plus compréhensive.

66. Il reproduit les versions du grec *tekmērion* attestées par ses manuscrits, qui appartenaient à des mauvaises traditions universitaires (cf. C. Marmo, « L'utilizzazione delle traduzioni », p. 116-118). Il en justifie la traduction en jouant sur l'étymologie : « signum in prima figura, eo (et, éd.) quod de necessitate concludat, dicitur (dicimus, éd.) *prodigium*, id est signum magnum, siue *retinerium* quia hominem retinet et terminat eo quod non contingat soluere, nec est in eo possibilis euasio (persuasio, V) » (Aegidius Romanus, *Commentaria in Rhetoricam Aristotelis*, Venetiis, 1515 — répr. Frankfurt a/M., 1968, f. 9va ; corrigé sur les mss. V= Vat. Lat. 776, f. 112ra-b ; S = Paris, Bibl. Univ. de la Sorbonne 120, f. 12va).

67. « In secunda autem figura accipitur signum quando in plus est signum quam signatum et ut (tunc, éd.) in pluribus signum sit natum inferre (signatum infert, V), licet non semper (vere simpliciter, éd.) : sicut esse errabundum de nocte est signum furis ; potest tamen quis esse errabundus absque eo quod sit fur » (Aegidius Romanus, *Commentaria in Rhetoricam*, f. 9va ; ms. V, f. 112ra ; S, f. 12va).

Le débat sur le sujet de la logique et la réception d'Albert le Grand au Moyen Âge

Aurélien Robert

Les traités et les commentaires logiques du Moyen Âge, comme dans les autres domaines de la philosophie, commencent généralement par des questions épistémologiques relatives à la nature de la discipline exposée ou commentée. Outre la question de savoir s'il s'agit d'un art ou d'une science, d'une simple méthode commune à toutes les sciences ou d'une science à part entière, une interrogation semble devenir de plus en plus pressante à partir du XIII^e^ siècle, celle de savoir quel est le *subiectum* de la logique. Dans ce contexte, ce que les médiévaux appellent « sujet » correspond plutôt à ce que nous appellerions aujourd'hui « objet » : de quoi la logique traite-t-elle en propre ? Quel est son domaine par rapport aux autres disciplines ? Dans l'histoire de ces débats, Albert le Grand occupe une place singulière, puisque jusqu'au XVI^e^ siècle on lui attribue une position qu'il aurait apparemment été le seul à soutenir parmi les Latins. La logique, selon Albert le Grand, s'intéresserait à l'argumentation rationnelle (*argumentatio* ou *ratiocinatio*) en un sens très large, et non plus à la seule syllogistique des *Analytiques* d'Aristote.

Si l'on se fie à l'état de l'art dressé par Gérard d'Odon dans sa *Logica* des années 1320, soit quelques décennies seulement après le décès d'Albert le Grand, on ne compterait pas moins de neuf positions distinctes : selon les uns, la logique porte sur le syllogisme, pour d'autres elle porte sur l'argumentation ou sur les méthodes du savoir scientifique, sur l'expression verbale en tant qu'elle désigne quelque chose (*sermo designativus*) ou en tant qu'elle renvoie à un concept, sur les étants de raison (*entia rationis*), sur les intentions secondes (*intentiones secundae*) ou enfin — c'est la position de Gérard

d'Odon — sur l'étant[1]. On pourrait ajouter à cette liste les raffinements apportés par le réaliste Gauthier Burley, pour qui la logique porte sur « les *choses* d'intentions secondes »[2], ou encore le choix plus tranchant opéré par Guillaume d'Ockham, qui considère la logique comme une science purement pratique, et non spéculative[3]. Au XVI^e^ siècle, le philosophe et logicien Jacques Zabarella, qui qualifie ce débat de « grande controverse parmi les Latins », dressera une liste sensiblement identique à celle du franciscain Gérard d'Odon, quoique plus restreinte[4]. Jusqu'à la fin de la Renaissance donc, on attribue traditionnellement à Albert le Grand la thèse selon laquelle l'argumentation est le sujet de la logique[5].

À première vue, une telle attribution n'est guère problématique, puisque le théologien de Cologne soutient effectivement cette thèse dans son commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre : « puisque la logique est une science qui enseigne de manière contemplative (*docens contemplative*) comment et par quels moyens on parvient à partir du connu à la connaissance de l'inconnu, il faut nécessairement que la logique porte sur cet outil de la raison par lequel on acquiert, dans tous les cas, du grâce au connu, la science de ce

1. Geraldus de Odo, *Logica*, in *Opera philosophica*, vol. 1, éd. L. M. De Rijk, Leiden/New York/Köln, 1997, p. 469-483. Notons que Gérard d'Odon n'est pas le seul à soutenir cette position, puisqu'on la trouve déjà chez Pierre d'Auvergne dans ses *Quaestiones super Porphyrium*, q. 1, 2 et 3, in A. Tiné, « Le questioni su Porfirio di Pierre d'Auvergne », in *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, 64, 1997, p. 253-333 (en particulier p. 270 et 273).
2. Gualterus Burlaeus, *Expositio super librum Porphyrii*, éd. M. Vittorini, disponible à l'adresse suivante : http ://www–static.cc.univaq.it/diri/lettere/docenti/conti/Allegati/WB_praedicabilia.pdf (consulté le 5/07/2010), p. 4 : « Dico tunc quod subiectum primum primitate adequationis scilicet, contentivum circa quod, est res secunde intentionis sive ens rationis, intelligendo idem per ens rationis et per rem secunde intentionis <quod> est commune ad omnia per se considerata in logica secundum quod in logica considerantur ».
3. Cf. C. Panaccio, « La logique comme science pratique selon Occam », in S. Knuutila, R. Työrinoja et S. Ebbesen éd., *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy*, vol. II, Helsinki, 1990, p. 618-625.
4. Iacopo Zabarella, *De natura logicae*, in *Opera logica*, c. XIV, Venezia, 1578, reproduit dans Jacques Zabarella, *La nature de la logique*, trad. D. Bouillon, Paris, 2009, p. 110 : « Fine logicae declarato, de ipsius subjecto dicendum est, de quo magna fuit inter Latinos controversia, quae ad haec usque tempora inter posteriora perdurat, Thomas enim ens rationis dixit esse sujectum logicae, Scotus syllogismum, Albertus argumentationem, alii quidam secundas notiones prout sunt instrumenta (ut ipsi dicunt) notificandi, alii fortasse alia ».
5. Geraldus de Odo, *Logica*, p. 469 : « Alius autem modus dicit quod non sillogismus sed aliquid communius sillogismo, puta argumentum et argumentatio. Et iste modus est Alberti, quem imponit Avicenne et Algazeli et Alpharabio. Motivum autem ipsius est quia : illud est subiectum primum in logica per quod adequate fit fides de ignotis per prius nota vel ex prius notis. Sed hoc fit non solum ex sillogismo, fit autem solum per argumentationem. Quare argumentatio est subiectum ».

qui est inconnu. Il s'agit de l'argumentation (*argumentatio*), c'est-à-dire du raisonnement (*ratiocinatio*) grâce auquel on argumente et convainc l'esprit au sujet de la science de l'inconnu, par la mise en rapport (*habitudo*) du connu avec l'inconnu »[6]. Cette première ébauche de définition fait déjà apparaître la singularité de cette approche, puisque l'*argumentatio* s'insère dans un dispositif théorique complexe, liant la logique à la gnoséologie plutôt qu'au langage ou à l'ontologie.

D'un point de vue historique, le simple fait que l'on accorde à Albert le Grand la paternité de cette thèse pendant plusieurs siècles pose problème aux historiens de la logique. Non seulement c'est une thèse déjà défendue dans la philosophie arabe, notamment par Avicenne et Al-Fārābī, mais cette attribution semble en outre contredire le faible rôle qu'on attribue d'ordinaire à Albert le Grand dans l'histoire de la logique. En effet, si l'on convient généralement que son influence fut considérable dans de nombreux domaines du savoir, comme la philosophie naturelle, la métaphysique ou la théologie, sa logique n' aurait eu quasiment aucune postérité[7].

6. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, cap. 4, éd. M. Santos Noya, *Opera Omnia*, vol. 1/1, Münster, 2004, p. 6 : « Cum autem logica sit scientia contemplative docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam, oportet necessario quod logica sit de huiusmodi rationis instrumento, per quod acquiritur per notum ignoti scientia in omni eo quod de ignoto notum efficitur. Hoc autem est argumentatio, secundum quod argumentatio est ratiocinatio mentem arguens et convincens per habitudinem noti ad ignotum de ignoti scientia ». Nous citons ici la traduction collective que nous préparons dans le cadre du projet de recherche dirigé par J. Brumberg-Chaumont (« L'*Organon* dans la *translatio studiorum* à l'époque d'Albert le Grand »). Participent aussi à cette traduction A. Bordoy, M. Chase, M. Geoffroy, D. Piché et D. Poirel.

7. Plusieurs études sont consacrées au contexte de la philosophie d'Albert le Grand et à sa réception. Mentionnons parmi elles : F. Cheneval, R. Imbach et Th. Ricklin éd., *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*, numéro spécial du *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45, 1998 ; L. Honnefelder et R. Wood éd., *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter : Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster, 2003. Pour la réception d'Albert le Grand en Italie, cf. G. Federici-Vescovini, « Su alcune testimonianze dell'influenza di Alberto Magno come metafisico, scienzato e astrologo nella filosofia padovana del cadere del secolo XIV : Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani da Parma », in A. Zimmermann et G. Vuillemin-Diem éd., *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung* (*Miscellanea Mediaevalia* 14), Berlin/New York, 1981, p. 155-176 ; E. P. Mahoney, « Albert the Great and the *Studio Patavino* in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries », in J. A. Weisheipl éd., *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, 1980, p. 537-563. Il faut nuancer le propos de certains commentateurs qui ont vu en Albert le premier homme de science avant la modernité. Pour un examen critique de son influence dans l'histoire des sciences, cf. S. Caroti, « Alberto Magno e la scienza : bilancio di un centenario », in *Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze*, 6, 1981, p. 17-44. Quant à son influence sur certains grands courants de pensée, cf. A. Zimmermann, « Albertus Magnus und der lateinische Averroismus », in G. Mayer et A. Zimmermann éd., *Albertus Magnus Doctor*

Alain de Libera écrit que « ce n'est, semble-t-il, ni à Paris, ni par l'intermédiaire de la *Logica* qu'Albert a exercé son influence la plus importante sur les générations ultérieures : c'est à Cologne et dans des domaines méta ou péri-logiques, qu'il s'agisse de psychologie de la connaissance ou de théorie de l'intellect »[8]. Un tel jugement se situe du point de vue de l'histoire de l'albertisme, c'est-à-dire d'une histoire qui cherche les sectateurs d'Albert le Grand et non sa réception au sens large, jusque chez ses détracteurs. Sous cet angle, en effet, ce sont généralement les dominicains Ulrich de Strasbourg (1225 - 1277)[9], Dietrich de Freiberg (c. 1250 - c. 1310) et Berthold de Moosburg (mort vers 1361)[10] que l'on retient comme formant le triangle des premiers Albertistes ; or il est vrai qu'ils n'ont pas livré de textes purement logiques. Plus tard, au XV^e^ siècle, on associe surtout les noms de Jean de Maisonneuve (mort en 1418) et de Heymeric de Campo (1395-1460) à ce qu'on a appelé le néo-albertisme ou l'albertisme tardif[11]. Or, là encore, on connaît surtout ces philosophes et théologiens pour leurs prises de position dans la querelle des universaux ou sur des problèmes noétiques, mais leur intérêt pour la logique semble, à première vue, s'arrêter au conflit entre nominalisme et réalisme. Il est donc permis de douter de l'importance de la postérité de la logique albertinienne chez les Albertistes. Qu'en est-il en dehors du cercle des disciples du Colonais ?

Pour apprécier ce possible héritage, même critique, il faut affronter la sévère sentence de Sten Ebbesen, pour qui cette non-réception s'explique d'abord par l'absence d'originalité et la faiblesse théorique de la logique d'Albert le Grand, voire par ses contradictions internes[12]. Pour conforter ce jugement, Sten

Universalis (1280-1980), Grünewald/Mainz, 1980, p. 465-493 ; A. de Libera, *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984 ; Th. Ricklin, « L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri », in *Revue thomiste*, 97, 1997, p. 128-142.

8. A. de Libera, « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 65, 1981, (p. 55-74), p. 71-72.
9. On dispose d'une étude sur l'influence d'Albert le Grand sur certains aspects de la pensée d'Ulrich de Strasbourg : A. de Libera, « Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32, 1985, p. 105-136.
10. Sur ces disciples allemands, voir L. Sturlese, « Albert der Grosse und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, 1981, p. 133-147 ; A. de Libera, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, 2005, p. 41-46.
11. Sur l'albertisme du XV^e^ siècle, voir l'étude classique de G. G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, vol. 1, Paris, 1933 et vol. 2, Rome, 1935 ; et l'étude plus récente de Z. Kaluza, « Le début de l'albertisme tardif (Paris et Köln) », in M. J. F. M. Hoenen et A. de Libera éd., *Albertus Magnus und der Albertismus*, Leiden, 1995, p. 207-302 ; et, pour le contexte plus général, Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris : nominalistes et réalistes aux confins du* XIV^e^ *et du* XV^e^ *siècles*, Bergamo, 1988.
12. S. Ebbesen, « Albert (the Great ?)'s Companion to the Organon », in A. Zimmermann éd.,

Ebbesen tente de montrer que parmi les logiciens qui ont affronté la question du *subiectum logicae* au XIII^e^ siècle, aucun grand théoricien de l'époque, que ce soit Gilles de Rome, Pierre d'Auvergne ou Simon de Faversham, n'a endossé la thèse d'Albert le Grand[13]. Quant à Raoul le Breton, autre grande figure de la logique parisienne au début du XIV^e^ siècle, dont l'influence sur les générations suivantes fut considérable, lorsqu'il utilise Albert le Grand dans ses *Questions sur Porphyre*, c'est paradoxalement pour montrer que le sujet propre de la logique est le syllogisme et non l'argumentation. Certes, Sten Ebbesen reconnaît qu'un Barthélémy de Bruges, maître ès arts du début du XIV^e^ siècle moins célèbre que Raoul le Breton, suit de près les traces d'Albert le Grand dans son *sophisma* justement intitulé *De subiecto logicae*[14]. Mais ce ne serait là qu'un *hapax* dans l'histoire de la réception de la logique albertinienne. Ce bref parcours conduit donc Sten Ebbesen à douter, de manière ironique, de la « grandeur » du logicien Albert, tant du point de vue du contenu de sa logique que de sa réception au Moyen Âge.

Il s'agit là d'une idée récurrente dans l'historiographie récente, qui est liée à l'émergence au XIII^e^ siècle de ce que l'on a appelé de « la logique intentionnaliste » ou avicennisante, qui trouverait son apogée dans la logique des Modistes[15]. Dans un article pionnier sur l'influence de la logique arabe chez les Latins, Alfonso Maierù[16] montrait déjà à quel point le modèle avicennien, selon lequel les intentions secondes forment le sujet de la logique[17], s'imposa progressivement dans le monde latin, contre une logique tournée vers la linguistique. Certes, Alfonso Maierù attribue à Albert le Grand un rôle non négligeable dans cette histoire, puisqu'il en fait l'un des éminents

Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung, *Miscellanea Mediaevalia*, 14, Berlin/New York, 1981, p. 89-103. Tous les commentateurs ne partagent pas cette opinion. Cf. R. Meyer, « Eine neue Perspektive im Geistleben des 13. Jahrhunderts : Plädoyer für eine Würdigung der *Organon*-Kommentierung Alberts der Grossen », in J. A. Aersten et A. Speer éd., *Geistleben im 13. Jahrhundert*, *Miscellanea Mediaevalia* 27, Berlin, 2000, p. 189-201.

13. S. Ebbesen, « Albert (the Great ?)'s Companion to the Organon », passim.
14. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, éd. S. Ebbesen et J. Pinborg, « Bartholomew of Bruges and his Sophism on the Nature of Logic », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 39, 1981, p. iii-xxvi et 1-80.
15. Cf. C. Knudsen, « Intentions and impositions », in N. Kretzmann, A. Kenny, et J. Pinborg éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge/New York, 1982, p. 479-495. Pour la logique des modistes, voir le célèbre article de J. Pinborg, « Die Logik der Modistae », in *Studia Mediewistyczne*, 16, 1975, p. 39-97.
16. A. Maierù, « Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini fra XIII e XIV secolo », in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo Europeo*, Roma, 1987, p. 243-267.
17. Cf. A. I. Sabra, « Avicenna on the Subject Matter of Logic », *The Journal of Philosophy*, 77/11, 1980, p. 746-764.

passeurs de ce savoir arabe. Mais on a l'impression que cette transition s'est faite de manière quasi inconsciente, comme si les innovations d'Avicenne, d'Al-Ghazālī et d'Al-Fārābī, n'avaient fait que circuler à travers lui, sans qu'il en ait saisi la force et la portée. De son côté, Costantino Marmo[18] a tenté de montrer qu'outre le modèle avicennien, c'est la théorie de Thomas d'Aquin, selon laquelle les étants de raison (*entia rationis*) constituent le sujet de la logique, qui a connu un succès bien plus grand que celle d'Albert le Grand. Marmo va même plus loin, puisqu'il relève, comme Ebbesen, certaines incohérences chez le maître de l'Aquinate. Une position inconséquente donc et sans influence directe.

Quel que soit l'angle choisi, la force philosophique de la thèse d'Albert le Grand et l'histoire de sa réception semblent liées. Face à un tel constat, on doit s'interroger sur le fait que de nombreux logiciens médiévaux continuent de citer la logique d'Albert le Grand et semblent avoir pris beaucoup plus au sérieux ses arguments que les historiens d'aujourd'hui. Il s'agira donc pour nous de comprendre la singularité de la logique albertinienne d'un double point de vue, celui de sa cohérence interne et celui de sa réception[19]. Nous chercherons donc à savoir si les doxographes du Moyen Âge et de la Renaissance ont eu quelque raison philosophique de distinguer Albert le Grand d'un Avicenne ou d'un Thomas d'Aquin, ou s'il s'agit d'un malentendu

18. C. Marmo, « *Suspicio* : A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in the Thirteenth-Century Scholasticism », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 60, 1990, p. 145-198.

19. Il existe déjà plusieurs études sur la position d'Albert le Grand quant au sujet de la logique, mais il n'y a pas de consensus parmi les commentateurs et seules quelques-unes s'intéressent à sa réception (notamment celles de Sten Ebbesen et de Costantino Marmo citées plus haut). Les études les plus récentes et complètes sont celles de B. Tremblay, « Nécessité, rôle et nature de l'art logique, d'après Albert le Grand », in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch fuïr Antike und Mittelalter*, 12, 2007, p. 97-156 et B. Tremblay, « Albertus Magnus on the Subject of Aristotle's *Categories* », in L. A. Newton éd., *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden/Boston, 2008, p. 73-97. Parmi les études plus anciennes, on peut mentionner les suivantes : E. Chávarri, « El orden de los escritos lógicos de Aristóteles según san Alberto Magno », in *Estudios filosóficos*, 9, 1960, p. 97-134 ; R. Washell, « Logic, Language, and Albert the Great », in *Journal of the History of Ideas*, 34, 1973, p. 445-450 ; R. McInerny, « Albert on Universals », in *Southwestern Journal of Philosophy*, 10, 1979, p. 3-18 ; M. Beuchot, « La naturaleza de la lógica y su conexión con la ontología en Alberto Magno », *Diánoia*, 33, 1987, p. 235-246. Nous situerons notre propre interprétation par rapport à ces études quand cela sera nécessaire. Alors que nous achevions la rédaction de cet article, Bruno Tremblay nous a envoyé son étude intitulée « Albert le Grand et le problème du sujet de la science logique », à paraître dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. Nous n'avons pas pu prendre en compte cette publication, mais à la première lecture elle nous a semblé complémentaire de la nôtre à bien des égards, notamment lorsqu'il compare ce qu'a écrit Albert le Grand à propos du sujet des autres sciences pour éclairer les différents sens dans lesquels on peut comprendre le *subiectum* de la logique.

de départ sur la nature de son point de vue sur la logique. En effet, la démarche de ces trois philosophes est semblable à certains égards et l'histoire du débat telle qu'elle s'écrit jusqu'au XVI^e siècle — et encore aujourd'hui — ne semble pas toujours rendre justice à l'effort commun de ces différents penseurs pour faire de la logique non pas un simple outil d'analyse, mais une science qui permet de comprendre l'ensemble de nos raisonnements dans l'économie de la connaissance.

Dans ce qui suit, nous souhaiterions suivre plusieurs hypothèses de lecture : tout d'abord, si la position d'Albert le Grand n'est pas entièrement originale, elle est cependant cohérente et exprime une idée forte sur la nature de la logique ; ensuite, il est plus difficile de la distinguer de celles d'Avicenne et de Thomas d'Aquin que ne le laissent croire les doxographies ultérieures, car les accords entre eux sont plus importants que les désaccords ; enfin, si certains logiciens médiévaux se situent dans le sillon d'Albert le Grand, nombreux sont ceux qui semblent ne pas avoir compris la nature et la portée de sa théorie du *subiectum logicae*. Une fois ces points abordés, on pourra se demander par quels processus historiques les logiciens en sont venus à rendre le débat si complexe, au point d'exagérer les différences doctrinales entre les autorités qu'ils ne cessent de citer jusqu'au XVI^e siècle. Nous procéderons donc en deux étapes : nous examinerons dans un premier temps la cohérence interne de la position d'Albert le Grand à travers les différents problèmes théoriques auxquels sa logique doit faire face ; dans un second temps, nous nous intéresserons à son originalité et à sa réception au Moyen Âge.

1. Albert le Grand et le sujet de la logique

1.1. La logique de la connaissance scientifique

L'un des premiers problèmes que les logiciens médiévaux doivent affronter concerne l'ambiguïté du statut de la logique, qui est parfois identifiée à une méthode scientifique, que n'importe quelle science peut utiliser pour ses propres fins, et parfois à une science à part entière. Pour échapper à cette alternative, Albert le Grand[20] se place, sans jamais le formuler explicitement, du point de vue d'une double menace qui pèse sur l'affirmation de ceux qu'il appelle « les Anciens »[21], parmi lesquels certains prétendaient que la logique

20. Notre présentation suivra le petit traité qui précède le commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre intitulé *De ancedentibus ad logicam*. Nous citerons en revanche les textes tirés d'autres oeuvres logiques quand celles-ci permettent d'éclairer tel ou tel point de doctrine.

21. Chez Albert le Grand, les Anciens ne sont pas toujours les philosophes de l'Antiquité, il s'agit parfois de penseurs des générations précédentes. Sur le rapport qu'entretient Albert le Grand à l'histoire de la philosophie, cf. A. DE LIBERA, « Epicurisme, stoicisme, péripatétisme,

n'est qu'une méthode scientifique (*modus sciendi*)[22] : la régression à l'infini et la circularité. Si la logique est une méthode, il faut trouver une méthode logique pour faire de la logique, et ainsi de suite *ad infinitum*. Si la logique est une science, la méthode de cette science doit elle-même être logique ; on devra donc définir la méthode logique par la science logique et vice versa. À première vue, la logique ne peut donc pas être à la fois une science et une méthode.

Certains Anciens déclaraient que toute méthode scientifique peut être jugée logique, au même titre tout type de persuasion utilisé pour enseigner, qu'il s'agisse d'un syllogisme, de l'enthymème, de l'induction ou de l'exemple[23]. Albert s'accorde avec une partie de cette thèse, puisqu'il est vrai, selon lui, que chaque science à sa méthode et que, d'un certain point de vue, toutes les méthodes scientifiques peuvent être considérées comme logiques, y compris celles qui n'utilisent pas le syllogisme[24]. Mais il s'en écarte en jugeant qu'il n'est pas incompatible de dire que la logique est à la fois une science et une méthode pour les autres sciences. C'est même le seul moyen pour sortir de la circularité et de la régression à l'infini. Ce qu'il faut chercher, selon Albert le Grand, c'est le point commun entre toutes ces méthodes scientifiques grâce auquel elles peuvent être dites logiques. La seule méthode commune, « c'est celle par laquelle on parvient à la connaissance de l'inconnu à partir de quelque chose de connu grâce à l'enquête de la raison »[25].

l'histoire de la philosophie vue par les latins (XII^e^-XIII^e^ siècle) », in A. Hasnawi, E. Elamrani-Jamal et M. Aouad éd., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven, 1997, p. 343-364. Voir aussi M.-D. Chenu, « Notes de lexicographie philosophique médiévale. Antiqui, moderni », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17, 1928, p. 82-94.

22. Les éditeurs pensent que la cible est ici Boèce (*In Isagogen Porphyrii*, I, l. 1, c. 4, CSEL 48, p. 10), mais on trouve aussi cette idée chez Averroès, *Metaphysica*, II com. 15, Venezia, 1562, f. 35rb-va : « Et dixit hoc, quia ars logica quaedam est universalis omnibus scientiis et quaedam propria unicuique scientiae. Et homo non potest esse instructus in qualibet arte nisi sciendo universalia et propria de eis. Et cum dixit hoc, dedit praeceptum valde utile, et est ut homo addiscat illam cum adiunctione aliarum scientiarum. Quoniam tunc neque addiscent hanc, neque istam, sicut dixit. Quoniam malum est quaerere aliquam scientiam et modum secundum quem declaratur ».
23. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 1, p. 1 : « Quidam enim Antiquorum logicam nullam esse scientiam contenderunt, dicentes non posse esse scientiam id quod est omnis scientiae sive doctrinae modus. Modus autem omnis doctrinae logica est, eo quod aliquo genere persuasionis utitur omnis, qui docet, vel astruere conatur aliquid ; omnis autem persuasio per sermonem logica est, sive syllogismo, sive enthymemate, sive inductione, sive exemplo utatur, qui docet vel persuadet. Modus igitur omnis doctrinae logicus est ».
24. Nous reviendrons plus loin sur ces différents types de raisonnements logiques.
25. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 1, p. 1 : « Et hoc est quod per investigationem rationis ex cognito devenitur ad scientiam incogniti ». Voir aussi les textes

Albert le Grand va plus loin en identifiant la logique avec l'opération même de la raison, fonction la plus haute de l'intellect qui consiste à inférer de nouvelles connaissances[26]. Reprenant une idée déjà présente chez Avicenne[27] et se fondant sur une définition de la raison donnée par Isaac Israeli[28], Albert le Grand pense ainsi avoir trouvé le dénominateur commun de toutes les sciences en déplaçant la problématique de l'inférence logique du côté de l'inférence cognitive : « Grâce à ce point commun que l'on retrouve en toute science, il existe une méthode commune à toute science, laquelle consiste à procéder, par un acte de la raison appelé raisonnement (*ratiocinatio*) ou argumentation (*argumentatio*), de la connaissance de ce qui est connu à la science de ce qui était inconnu »[29].

Il reste maintenant à répondre aux arguments de la circularité et de la régression à l'infini. Albert assume parfaitement cette conséquence : la science logique doit elle-même utiliser la logique. Mais si la logique n'est autre chose que le *logos* d'où elle tire son nom, c'est-à-dire le raisonnement naturel, il faut imaginer la science logique comme une science réflexive sur nos propres opérations rationnelles. Il n'y a donc pas vraiment circularité si la logique consiste, dans un premier temps, à étudier, décrire et enseigner les raisonnements que nous faisons naturellement lorsque nous découvrons de nouveaux objets de connaissance et si l'art logique consiste à améliorer la pratique de ces raisonnements dans les différents domaines du savoir[30]. La logique, en tant qu'elle consiste à comprendre et à enseigner comment nous parvenons à connaître quelque chose qui était auparavant inconnu, correspond d'abord à une disposition naturelle de l'âme. Il existe donc une logique naturelle à la raison humaine, l'art logique n'étant là que pour parfaire ces dispositions naturelles à connaître : « Comme le dit en effet Avicenne, cette méthode est d'une certaine façon implantée par la nature dans tous les

cités plus haut.

26. Albert le Grand joue ici avec l'étymologie grecque qui fait du logique l'équivalent du *logos* au sens de ce qui est rationnel. Cf. Albertus Magnus, *Liber I Elenchorum*, c. 1, éd. A. Borgnet, *Opera Omnia*, vol. 2, p. 525A : « [...] logica dicitur a *logos* quod est ratio, et non a *logos* quod est sermo [...] sic enim logica est scientia de ratione argumentativa ».

27. Avicenna, *Logica*, I, 2(3), Venezia, 1508, f. 2va.

28. Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, éd. J. T. Muckle, *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, 11, 1937-1938, (p. 299-340) p. 321.

29. Albertus MAgnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 1, p. 1 : « Et gratia illius communis, quod est in omni scientia, modus unus communis est omnis scientiae. Et hic modus est per actum rationis, qui vocatur ratiocinatio sive argumentatio, de cognitione cogniti procedere in scientiam eius, quod erat incognitum [...] ».

30. Bruno Tremblay (« Nécessité, rôle et nature de l'art logique... ») insiste quant à lui sur la notion d'art logique et voit dans l'affirmation que la logique est à la fois une science et un art un problème. Pourtant, il cite plusieurs textes qui vont dans le sens de notre interprétation. Nous les citerons plus loin.

hommes du fait qu'ils sont doués d'intellect. Mais ce qui dans la nature est imparfait se perfectionne par l'apport de l'art »[31].

La tâche première de la logique consiste donc à analyser la connaissance scientifique et son procès, mais cette logique de la découverte, immanente à l'activité scientifique, est toujours complétée par une logique de la justification. Nous raisonnons de manière naturelle et avons la capacité réflexive de découvrir la diversité de ces raisonnements, mais aussi d'émettre un jugement afin d'ordonner ces modes de pensée. En fonction de ce qui est recherché dans chaque science, on justifiera les connaissances acquises par différentes formes d'argumentation, lesquelles existent en puissance chez tout être humain doué de raison. Aussi la logique doit-elle classer, ordonner et hiérarchiser les modes de raisonnement que nous pratiquons déjà ou pouvons pratiquer. La logique est donc à la fois pratique et théorique, méthode scientifique et objet de science.

Albert le Grand est très clair sur ce point dans son commentaire aux *Topiques*[32] : en tant que science ; la logique est réflexive, elle se prend elle-même pour objet en étudiant toutes les formes de raisonnement que nous mettons en œuvre dans l'acquisition de connaissances nouvelles ; en tant qu'art, la logique n'est rien d'autre que la méthode des diverses sciences. Une fois que la logique a dégagé ce qu'Albert le Grand appelle des « logiques spéciales » dans son commentaire à l'*Éthique à Nicomaque*[33], c'est-à-dire les logiques immanentes aux différentes types de savoir, ces diverses formes d'argumentations rationnelles pourront être ramenées aux principes et aux finalités de chaque science particulière. Ainsi, s'il est possible de pratiquer

31. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 1, p. 2 : « Ut enim Avicenna dicit, modus hic omnibus hominibus per hoc quod intellectuales sunt quodammodo per naturam inditus est. Sed imperfectum est quod in natura est, perficitur autem per artem adhibitam ».

32. Albertus Magnus, *Topica*, I, t. 3, c. 2, éd. A. Borgnet, *Opera omnia*, vol. 2, Paris, 1890, p. 269B-270A : « Est etiam consideratio logicae duplex : consideratur enim ut scientia, et ut ars. Ut scientia quidem considerata, habet finem ut ipsum ut quid dicunt. Considerata vero ut ars, ad modum refertur aliarum scientiarum ».

33. Albertus Magnus, *Super Ethica*, I, lectio 2, n. 14, éd. W. Kübel, *Opera omnia*, t. XIV-1, Münster, 1968-1972, p. 11-12 : « Dicit ergo (Aristoteles), quod tunc sufficienter determinabitur de bono humano, si manifestetur secundum subiectam materiam, idest prout principiis et conclusionibus propriae materiae competit. Sed videtur, quod non debeat modum hic determinare, quia sicut dicit Commentator in II *Metaphysicae*, modus omnium scientiarum est logica ; et sic videtur, quod nulla alia scientia debeat modum determinare. Et ad hoc patet solutio per verba Commentatoris ibidem, quia modus universalis cuiuslibet scientiae pertinet ad logicum, sed modus specialis, qui accipitur secundum congruentiam principiorum subiecti, traditur in qualibet scientia ; et si dicatur iste modus logica, erit logica specialis ». Sur ce point, voir B. Tremblay, « Nécessité, rôle et nature de l'art logique », p. 135-138.

le raisonnement logique sans être logicien, seul ce dernier est véritablement conscient de la méthode qu'il utilise pour connaître de nouveaux objets, « c'est pourquoi, ceux qui ne connaissent pas la logique, même s'ils semblent connaître quelque chose, ne savent pas qu'ils le savent, car ils ne savent pas comment chaque chose doit être connue ni comment on doit la démontrer ou l'infirmer »[34].

Il n'y a donc pas circularité, car ce n'est pas dans le même sens que nous parlons de la logique comme science et comme art ou méthode. En tant que science, la logique porte sur toutes les formes d'argumentations rationnelles, en tant qu'art, elle correspond à la pratique d'un aspect de la logique naturelle, comme la démonstration en mathématique ou l'induction dans les sciences expérimentales par exemple. Il est donc possible d'imaginer que quelqu'un passe maître dans l'art de l'enthymème sans être un bon logicien ou qu'au contraire il ait reçu un enseignement logique poussé sans jamais pratiquer l'induction, la démonstration ou l'enthymème. On peut néanmoins supposer, même si Albert le Grand ne l'affirme nulle part explicitement, qu'un véritable logicien devra compléter la théorie par la pratique des différentes sciences et qu'il n'est donc pas de bon logicien qui ne soit aussi bon dans les autres domaines du savoir. De ce point de vue, le modèle sous-jacent à cette analyse peut être rapproché de celui que développe Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* pour répondre au paradoxe du *Ménon* et pour expliquer le double statut de la vertu, à la fois disposition naturelle et résultat d'une pratique.

Il n'y a pas non plus régression à l'infini, car la méthode et la science de la logique trouvent leur origine dans une même disposition et sont comme les deux faces d'une même pièce de monnaie. La science logique est toujours déjà logique en ce qu'elle utilise la fonction inférentielle qu'est la raison. Mais, en tant que discours réflexif sur ces opérations mentales, elle accroît sa connaissance et peut en tirer non pas une méthode, mais plusieurs. En effet, la pratique des différents modes d'argumentation rationnelle n'est pas encore une méthode tant que la science logique n'a pas rapporté chaque type d'argument à un savoir particulier. La question n'est donc pas de savoir si nous utilisons déjà une méthode logique pour acquérir une science de la logique, car c'est un fait, mais de savoir comment, une fois ce savoir acquis, nous allons pouvoir mettre de l'ordre dans les différentes méthodes possibles pour chaque domaine du savoir.

34. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. I, c. 3, p. 5 : « Propter quod nescientes logicam etiam id quod scire videntur, nesciunt se scire, quia nesciunt, qualiter unumquodque sciri oportet et qualiter probandum vel improbandum est ».

1.2. Logique et philosophie

À ce stade de la réflexion, on peut s'interroger sur ce qui distingue la logique de la philosophie. Car si la science logique est à ce point générale, si elle porte effectivement sur l'ensemble des raisonnements qui nous font acquérir de nouvelles connaissances dans tous les domaines du savoir, on ne voit guère comment la distinguer de la philosophie. Albert le Grand présente le problème sous la forme d'une dispute, en donnant une série d'arguments *pro et contra*, les uns affirmant que la logique est une partie de la philosophie, les autres que ce ne peut être le cas. Ces différents points de vue dépendent de la manière de penser les divisions de la philosophie. Comme pour le premier débat sur l'ambiguïté de la logique comme science ou comme méthode, Albert le Grand va tenter de montrer que le problème est mal posé et qu'il suffit de considérer la logique dans ses aspects les plus complexes pour comprendre le rapport étroit qui unit logique et philosophie.

Il existe de nombreuses divisions de la philosophie au XIII^e^ siècle, au point que c'était devenu un véritable genre littéraire[35]. Suivant principalement Avicenne[36] et certainement quelques maîtres contemporains, Albert présente quelques-unes de ces divisions, afin de montrer que la logique est non seulement présente dans toutes les parties de la philosophie, mais que c'est la logique qui permet de comprendre ces divisions, en tant qu'elle est la méthode de toute philosophie[37].

La première division qu'il examine est inspirée par Aristote et présente la philosophie en trois parties : la physique, les mathématiques (*philosophia disciplinalis*) et la métaphysique (*philosophia divina*)[38]. Dans cette division, la logique ne saurait être une partie de la philosophie, puisqu'il faudrait qu'elle

35. Pour le contexte le plus proche d'Albert le Grand, Cf. C. Marmo, « *Suspicio* : A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in the Thirteenth-Century Scholasticism » et Cl. Lafleur, « Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (c. 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », in *Dialogue*, 29, 1990, p. 335-355. Pour un contexte plus large, cf. J. A. Weisheipl, « Classification of the Sciences in Medieval Thought », in *Mediaeval Studies*, 27, 1965, p. 54-90. Sur Avicenne, qui joue un rôle très important au XIII^e^ siècle concernant la division des sciences et de la philosophie, voir la contribution de Jean-Marc Mandosio dans ce volume.
36. Avicenna, *Logica*, f. 2rb.
37. Il répète cela à plusieurs reprises, non seulement dans le commentaire à l'*Isagogè*, mais aussi dans son commentaire au *Peri hermeneias*. Cf. Albertus Magnus, *In Peri hermeneias*, I, t. 1, c. 1, éd. A. Borgnet, *Opera omnia*, vol. 1, Paris, 1890, p. 373A : « Sicut a principio istius scientiae determinatum est, logicae intentio est docere qualiter quis veniat ad notitiam ignoti per notum : quod quidem in omni philosophia intenditur, quamvis id formaliter non doceatur nisi in logica ; propter quod dicit Aristoteles quod logica modus philosophiae est ».
38. *Ibid.* Il s'agit d'une division assez répandue : Cf. Boethius, *De Trinitate*, éd. C. Moreschini, in *De Consolatione Philosophiae : Opuscula Theologica*, Münster, 2000, p. 168-169.

soit une sous-division d'une de ses trois branches, ce qui est impossible. D'autres philosophes pensent que la philosophie dans son ensemble cherche la vérité en tant qu'elle est accessible à l'homme par son intellect et sa raison[39]. La logique appartiendrait donc à la philosophie de manière générale, mais ne s'occuperait pas au même titre de la vérité de tout ce qui est. La logique, bien qu'omniprésente, s'intéresserait plus particulièrement à ce qui dépend de notre activité rationnelle[40]. Une autre division de la philosophie semble confirmer ce point de vue. Elle consiste à insérer la division aristotélicienne de la philosophie théorique dans une division plus large d'inspiration stoïcienne. On distingue alors la physique générale, l'éthique générale et philosophie rationnelle générale[41]. La physique générale (qui comprend la philosophie naturelle, les mathématiques et la métaphysique) s'occupera des étants qui ne dépendent pas de nous, l'éthique générale (qui comprend les règles individuelles, économiques et politiques) examine ce qui dépend de notre volonté ; la philosophie rationnelle générale (ou logique) portera sur toutes les manières qui nous permettent, dans notre propre activité, d'acquérir par inférence de nouvelles connaissances[42]. Selon cette division, la logique serait donc une partie de la philosophie.

Rappelant qu'Avicenne et al-Fārābī jugeaient ces débats stériles, Albert le Grand entend lui aussi sortir de ces dilemmes. Selon lui, il n'y a point de philosophie sans logique, y compris dans la physique ou dans l'éthique par exemple. Si la logique est présente dans toute la philosophie et dans chacune de ses parties, c'est à des titres divers. Albert le Grand prend comme point de départ la distinction proposée par Avicenne[43] entre les trois états selon lesquels une chose — son essence — peut être considérée : dans ses principes, dans son être sensible (c'est-à-dire dans les étants singuliers) et dans l'intellect. Ce qu'on appelle « logique » correspond précisément à l'étude de l'être en tant qu'il est dans l'intellect, c'est-à-dire en tant qu'il est connu par nous. Quelle que soit la science considérée et quel que soit son degré d'abstraction, la raison devra partir de certaines connaissances pour en inférer de nouvelles. À chacun de ces trois modes d'être correspondent des accidents ; la logique s'occupera des accidents de l'être-connu.

> Et pour chacun de ces trois modes, il y a des accidents consécutifs à leur être, accidents qu'on appelle les passions (*passiones*) propres à chacun.

39. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 2, p. 3.
40. *Ibid.* On reconnaît ici une thèse qui inspirera peut-êtte Thomas d'Aquin, lorsqu'il affirmera que la logique porte sur les *entia rationis*.
41. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 2, p. 3.
42. *Ibid.*
43. Avicenna, *Logica*, f. 2rb.

> C'est ainsi, selon chacun de ces trois modes, que la philosophie cherche à saisir leur être véritable (*veritas*), ce qui met en jeu un certain parcours de la raison (*per ductum rationis*), lequel relève de la logique. En effet, les choses, en tant qu'elles ont leur être dans l'âme, ont des accidents propres, comme le fait que quelque chose soit connu de l'homme et quelque chose inconnu. (...) il y aura un chemin par lequel la raison qui procède du connu à l'inconnu en mettant en rapport le connu avec l'inconnu, en fonction de l'accord ou de la différence entre le connu et l'inconnu. Ainsi découvre-t-on qu'une chose se compose avec une autre et se prédique d'elle, ou bien qu'elle est dissociée d'une autre, et en est niée. C'est selon cette méthode qu'on passe en effet de l'un à l'autre. De cette manière, la logique appartient bien au but de la philosophie prise au sens général[44].

Si toute philosophie est logique au sens large du terme, puisqu'il n'y a pas de philosophie sans argumentation rationnelle, la science logique a néanmoins un domaine qui lui est propre, celui des accidents qui échoient aux choses en tant qu'elles entrent dans certaines relations cognitives propres à la raison humaine. C'est pourquoi il peut y avoir à la fois une science de la logique, ayant un objet distinct de celui des autres parties de la philosophie, à savoir les accidents consécutifs à l'être-connu, et des méthodes logiques, présentes dans toutes les parties de la philosophie, puisque chaque science doit passer par un cheminement rationnel pour atteindre son objet et accroître ses connaissances. Ce qu'il appelle tantôt « logique générale »[45] ou logique comme science, est donc l'étude des différentes relations cognitives que la raison établit entre le connu et l'inconnu lorsqu'elle utilise tel ou tel type d'argumentation logique. Ces relations sont multiples et les chemins empruntés par la raison dans ces différentes relations correspondent aux différentes manières de raisonner lorsque nous parvenons à connaître quelque chose de nouveau.

Si la logique n'était qu'une méthode à appliquer à toutes sortes de matières, il nous serait impossible d'en comprendre la nécessité pour hiérarchiser le

44. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 2, p. 4 : « Et secundum omnes istos tres modos sunt esse consequentia accidentia, quae vocantur propriae passiones ipsius. Et sic quolibet istorum modorum trium philosophia de ipsis intendit acquirere veritatem. Et hoc est per ductum rationis aliquem, qui ad logicam pertinet. Res enim, prout habent esse in anima, accidentia habent propria, sicut aliquid apud hominem esse notum et aliquid esse ignotum et (...) erit via rationis, procedendo de noto ad ignotum per comparationem noti ad ignotum secundum convenientiam vel differentiam noti ad ignotum. Ex quo comprehenditur quod unum componitur cum alio et praedicatur de illo, vel unum dividitur ab alio, et removetur ab ipso ; secundum enim hunc modum devenitur de uno in alterum. Hoc igitur modo logica de intentione philosophiae est generalis ».

45. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 4, p. 7 : « Argumentatio igitur logici instrumentum est. Logica autem generalis et docens de hoc est ut de subiecto, per quod utens logicus in scientiam venit ignoti per notum ».

divers de l'activité rationnelle et des connaissances acquises par celle-ci. C'est au logicien que revient la tâche de montrer à quel point toutes les manières de raisonner ne se valent pas. Seul le logicien sait que le raisonnement logique n'est pas univoque et qu'il faut hiérarchiser les différents types d'argumentations afin de classer et d'ordonner les différents types de savoir que nous obtenons en éthique, en politique, en physique, en métaphysique, etc. Aristote n'affirmait-il pas déjà ce principe de rigueur relative dans l'*Éthique à Nicomaque* : « C'est dans le même esprit, dès lors, que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons, car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites »[46].

1.3. Hiérarchiser l'argumentation scientifique

Il faut donc insister, selon Albert le Grand, sur le fait que l'on ne connaît pas de la même manière par un exemple, une induction, un enthymème et une démonstration. C'est la raison pour laquelle le sujet de la logique dépasse en extension le seul syllogisme, contrairement à ce qu'affirmaient la plupart des logiciens au XIII^e^ siècle :

> Il ne peut y avoir assentiment (*fides*) à propos de toutes choses par le syllogisme, du fait que le processus (*decursus*) des syllogismes ne se fait qu'à partir de l'universel pris universellement, ce qui ne peut être le cas dans de nombreuses [parties de la] philosophie, comme dans la rhétorique, en raison du fait que dans cette [discipline] on s'occupe principalement des relations topiques à partir desquelles on conclut ce qui est recherché par des enthymèmes. Puisque donc, comme le dit Aristote, la logique fournit à toute science la méthode pour disserter (*disserendi*), découvrir et juger à propos de ce qui est recherché, il faut qu'elle ait comme sujet ce qui peut s'appliquer à tout ce qui examiné en toute science. Or, dans certaines sciences, nous cherchons à découvrir ce qui est inconnu à partir des singuliers, comme dans les sciences empiriques (*experimentalis*), dans lesquelles nous employons ou bien le syllogisme ou bien l'induction en vue de connaître l'universel, et dans ces cas, nous ne pouvons utiliser le syllogisme parfait. C'est pourquoi le syllogisme ne peut être le sujet commun de la logique. C'est également pourquoi, dans les logiques rédigées par les Anciens, on n'enseigne pas seulement ce qu'est le syllogisme, comment le construire et à partir de

46. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 22-27 (trad. J. TRICOT, Paris, 1987, p. 38).

> quoi, mais aussi ce qu'est l'argumentation (*argumentatio*), quelles sont ses parties et ses espèces[47].

Il reste néanmoins à trouver un critère pour ordonner et hiérarchiser les différents types d'argumentation. Hormis les aspects purement formels des quatre grands modes d'argumentation, Albert le Grand propose un double critère : d'une part les prémisses utilisées et d'autre part la force épistémique des conclusions. La logique générale a donc pour tâche de nous apprendre que la rhétorique correspond à l'argumentation qui part de signes qui entraînent seulement une conjecture (*presumptio*) à propos du vrai dans l'intellect de celui qui raisonne en rhéteur ; que la poétique, elle, part de fictions, qui peuvent entraîner plaisir ou déplaisir dans l'âme de celui qui raisonne ; que la dialectique part de prémisses probables, et ne provoque pas l'assentiment (*fides*) chez celui qui raisonne ; que la démonstration part des causes essentielles et propres et provoque l'assentiment à la conclusion chez celui qui démontre ; que la sophistique part de ce qui semble être tel ou tel mais ne l'est pas et qu'elle ne peut donc provoquer l'assentiment, puisqu'il n'y a pas même de vérité dans les propos du sophiste ; enfin, qu'il existe une logique de mise à l'épreuve (*temptativa*), qui n'est composée que de stratagèmes, qui provoquent la réaction des parties prenantes à une dispute[48]. À la fin de cette liste, Albert le Grand semble même suggérer que nous pourrions découvrir de

47. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 3, p. 6 : « Non enim de omnibus fides esse poterit per syllogismum, propter hoc quod decursus syllogisticus non est nisi ab universali universaliter accepto, quod in multis philosophiis esse non potest, ut in rhetoricis. Propter quod in illis praecipue locales habitudines attenduntur, a quibus per enthymemata concluditur id quod quaesitum est. Cum igitur logica, ut dicit Aristoteles, det omni scientiae modum disserendi et inveniendi et diiudicandi quod quaesitum est, oportet quod de tali sit ut de subjecto, quod omnibus in omni scientia quaesitis applicabile est. Sunt autem adhuc quaedam, in quibus ex singularibus quaerimus invenire quod ignotum est, sicut in experimentalibus, in quibus utimur vel syllogismo vel inductione ad universale accipiendum, et non possumus uti syllogismo perfecto. Propter quod syllogismus commune subjectum logicae esse non potest. Propter hoc etiam in logicis quae ab Antiquis descriptae sunt, non solum docetur, quid syllogismus et qualiter et ex quibus sit, sed hic etiam docetur quid argumentatio et quae partes et species eius ».

48. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 2, p. 4 : « Si enim ratio procedat ex signis facientibus persuasionem, erit logicae generalis pars una, quae rhetorica vocatur. Si autem procedit ex fictis facientibus delectationem vel abominationem, erit pars alia logicae, quae vocatur poesis vel poetica. Si autem procedit ex probabilibus communibus, quae in pluribus inveniuntur, erit pars alia, quae propriae vocatur dialectica. Si autem procedat ex causis essentialibus et propriis, erit alia pars quae vocatur demonstrativa. Si autem procedit ex his quae videntur et non sunt, erit pars alia quae vocatur sophistica. Si autem ex cautelis provocantibus respondentem doceat procedere, erit alia pars logicae generalis, quae vocatur temptativa. Et sic facile est de omnibus aliis intelligere ».

nouvelles formes d'argumentations qui entreraient donc de plein droit dans le domaine de la science logique[49].

À la suite de plusieurs logiciens arabes[50], Albert le Grand peut ainsi faire entrer la rhétorique et la poétique dans le domaine de la logique générale. En effet, puisque la logique doit porter sur l'argumentation rationnelle, elle doit inclure tous les raisonnements qui nous font acquérir de nouvelles connaissances, y compris le raisonnement rhétorique et poétique, pour ensuite les hiérarchiser en fonction de leur perfection formelle et de l'attitude propositionnelle qu'ils engendrent dans l'âme de celui qui les utilise. Ce n'est qu'après avoir examiné toutes les formes d'*argumentatio* que le logicien peut montrer la supériorité du syllogisme en général, et du syllogisme démonstratif en particulier, pour le savoir scientifique.

Pour expliquer à la fois l'unité de la logique comme science et la pluralité des argumentations logiques, Bruno Tremblay propose une lecture de plusieurs textes dans lesquels Albert le Grand utilise la distinction classique entre la forme et la matière des syllogismes[51]. Mais il ne s'agit là que d'un critère possible, qui ne concerne que le syllogisme, dont la forme est exposée dans les *Premiers Analytiques* et qui peut avoir plusieurs « matières », comme la matière nécessaire décrite dans les *Seconds Analytiques* ou la matière probable décrite dans la dialectique. Une telle explication ne vaudrait que si la théorie d'Albert le Grand permettait de réduire toutes les formes d'argumentations à des syllogismes. Or, on l'a vu, il semble affirmer le contraire dans son commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre[52], car la logique doit enseigner le syllogisme, mais aussi ce qui ne fait qu'imiter le syllogisme. Dans son commentaire aux *Seconds analytiques*, Albert le Grand estime d'ailleurs qu'il faut aller très loin dans le détail des différents types d'argumentation.

49. Voir note précédente. Comme il est difficile de savoir à quoi *aliis* fait allusion, il faut certainement comprendre cela comme une ouvertue possible à toute forme d'argumentation, même si elle n'entre pas dans la classification aristotélicienne des quatre formes d'argumentations.

50. Voir sur ce point l'étude magistrale de D. Black, *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in medieval Arabic philosophy*, Leiden/New York, 1990.

51. B. Tremblay, « Nécessité, rôle et nature de l'art logique d'après Albert le Grand », p. 118-119 et 132-133 par exemple.

52. Voir le texte cité plus haut dans la note 48 et aussi *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 7, p. 14 : « Sic autem logicus docens quaerere scientiam incomplexi docet instrumentum, quo accipiatur notitia illius, scilicet definitionem et ea quae circumstant et quae diffinitionem perficiunt et ea quae diffinitionem imitantur, sic docens accipere scientiam complexi docet syllogismum, qui est illius scientiae proprium instrumentum, et docet alias species argumentationum et principia syllogismi et ea quae circumstant ipsum, et principia ipsius et partes et materiam, in qua potest poni forma syllogismi et aliarum argumentationum forma, quae syllogismum imitantur. Et ideo ea, de quibus habet tractare logicus, secundum ista dividuntur et multiplicantur ».

Par exemple, il montre qu'une démonstration peut contenir des prémisses de genres différents (propositions premières, sensibles, expérimentales, fameuses et moyennes) qui engendrent la certitude dans l'esprit de celui qui raisonne, alors que la rhétorique comprend quatre prémisses typiques (*maxime in apparentia*, *putabiles*, *opinabiles*, *receptibiles a pluribus*), que la dialectique part de propositions concédées par le plus grand nombre et que la sophistique utilise des *propositiones putabiles* ou *similatoria*[53]. Après avoir décrit les propositions imaginatives ou imitatives, qui sont le propre de la poétique, Albert le Grand ajoute que toutes ces propositions appartiennent au domaine de la logique et c'est la raison pour laquelle Aristote faisait entrer la *Poétique* dans la logique[54]

Il est vrai que dans d'autres textes Albert le Grand semble affirmer que toute argumentation peut être réduite à un syllogisme[55], mais cela ne change pas grand-chose au fait que le sujet de la logique est l'argumentation. Dans un cas, la logique enseignera la diversité de l'argumentation, dans l'autre, elle expliquera en outre comment une telle diversité peut être réduite à l'unité du syllogisme. Dans les deux cas on devra dire que la logique porte sur l'argumentation et non sur le syllogisme, car la logique doit, de toute façon, distinguer le syllogisme des autres formes de raisonnement.

53. Albertus Magnus, *In librum Posteriorum analyticorum*, I, t. 1, c. 2, éd. A. Borgnet, *Opera omnia*, vol. 2, Paris, 1890, p. 5A-7B.

54. Albertus Magnus, *In librum Posteriorum analyticorum*, I, t. 1, c. 2, p. 7A-B : « Imaginativae vel imitativae sunt propositiones, quas dicimus esse falsas, sed per id cui assimilantur, horrendum vel appetendum imprimunt in anima recipientis : sicut quando dicitur, mel est cholera crocea quam evomit aliquis : et ideo abhorretur sicut si esset verum, cum tamen sciatur esse falsum : et tales sunt propositiones poeticae. Et ex omnibus talium generum propositonibus constituuntur argumentationes diversarum facultatum, quae omnes sunt sub logica in genere accepta : propter quod etiam poetica secundum Aristotelem sub logica generali continetur. Quinque autem species harum propositionum, scilicet primae, sensibiles, experimentales, famosae, et mediatae (quae tamen secum in seipsis habent medium suae probationis) congruunt demonstrationi in genere acceptae : eo quod demonstrationis utilitas est et finis manifestatio veritatis et acquisitio certitudinis. Maximae vero et concessae congruunt logicae, sive dialecticae, quod est melius. Putabiles autem et similatoriae propositiones sunt aptae argumentationibus sophisticis, nec prosunt nisi ut sciatur ad cavendum eas. Maximae autem in apparentia et putabiles, sive opinabiles apud plures et receptibiles a pluribus, aptae sunt argumentationibus rhetoricis et argumentationibus quibus utuntur probantes apologos legum diversarum et omni argumentationi quae non certificare rem sed persuadere tantum intendit respondenti vel audienti : quae argumentationes exhortationes dicuntur : de his quidem sunt scientiae proprie his rationibus utentes. Transformativae autem propositiones sunt propriae argumentationi quam surroikan superius Graeco nomine vocavimus vel tentativam. Ex his omnibus patet ad quid se extendit logica in genere accepta [...] ».

55. Albertus Magnus, *Liber I Elenchorum*, c. 1, p. 525A : « Sed quia omnis argumentatio ad syllogismum reducitur, erit logica hoc modo dicta de syllogismo ».

Il apparaît que c'est seulement grâce à la distinction entre la logique comme science et comme méthode, entre la logique générale et les logiques spéciales, qu'il est possible de sortir des difficultés rencontrées jusqu'ici. L'enquête d'Albert le Grand montre que la science logique porte sur l'argumentation, laquelle est enseignée sous toutes ses formes et dans toutes ses parties dans l'*Organon* d'Aristote si l'on y inclut la *Rhétorique* et la *Poétique*. Il ne s'agit pas de dire qu'à chaque partie de l'*Organon* correspond une science particulière dans la pratique, mais de faire correspondre aux différents traités de l'*Organon* les diverses parties de la logique générale, même si certains de ces traités ne portent par sur un type particulier d'inférence, comme les *Catégories*, le *Peri hermeneias* ou encore les *Réfutations sophistiques*. D'autres traités se concentrent sur un genre de raisonnement : l'inférence topique dans les *Topiques*, le syllogisme dans les *Premiers analytiques*, la démonstration dans les *Seconds analytiques*, l'enthymème dans la *Rhétorique*. Cette vision large de la logique n'enlève donc rien à la supériorité du syllogisme et, à l'intérieur de cette catégorie, au syllogisme démonstratif. Le syllogisme reste donc le sujet principal de la logique dans la hiérarchie des raisonnements et c'est pourquoi, explique Albert le Grand, certains ont dit que toute la logique porte sur le syllogisme et ses parties[56]. Mais le sujet commun de la logique est l'*argumentatio*. En bon aristotélicien, Albert le Grand accepte sans problème l'équivocité du sujet de la logique, car l'argumentation se pense et se dit de plusieurs manières.

Pour renforcer sa thèse, Albert le Grand tente d'y insérer plusieurs distinctions traditionnelles dans le monde latin. Il distingue par exemple la logique de la découverte (*pars inventiva*) et la logique du jugement (*pars iudicativa*). Grâce à la première partie de la logique, qui correspond essentiellement à l'enseignement des *Topiques* d'Aristote, l'intellect découvre les différentes relations topiques entre le connu et l'inconnu, et classe les différentes attitudes relatives aux propositions qu'il connaît (*intellectus*, *opinio*, *fides*, *existimatio*, *suspicio*)[57]. L'autre partie de la logique juge ce qu'elle a découvert en quelque sorte : la proposition connue découle-t-elle

56. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 4, p. 6 : « Inter species autem argumentationum praecipua est syllogismus, propter quod quidam dixerunt quod logica tota est de syllogismo et partibus syllogismi, non determinantes commune subiectum logicae, sed id quod est subiectum principale ».

57. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 3, p. 5 : « Adhuc autem per hoc quod inveniendi quodlibet scitum est per habitudines unius ad alterum — quae topicae sive locales vocantur, quibus intellectus unius vel opinio vel fides vel existimatio vel suspicio locatur in alio, quod iam intus habetur in animo quaerentis — sine logica hoc docente nec ad inquirendum nec ad inveniendum aliquid procedi potest, nec etiam quando quaesitum invenitur, sciri potest, an inventum vel non inventum sit ».

d'un syllogisme ? Était-ce un syllogisme démonstratif[58] ? On le voit, que toute forme d'argumentation soit ou non réductible à un syllogisme, il y a bien deux moments dans la logique, celui d'un examen de la découverte scientifique et celui de la justification du savoir[59].

Une autre distinction, tout aussi classique, peut s'avérer utile pour comprendre la thèse d'Albert le Grand : la distinction entre *logica docens* et *logica utens*. Dans son commentaire à l'*Isagogè*, Albert le Grand utilise ce vocabulaire sans véritablement thématiser cette distinction, ce qu'il fait ailleurs de manière beaucoup plus claire[60]. Il est patent que pour lui la *logica docens* est ce qu'il appelle ailleurs « la logique générale » ou la logique comme science : « L'argumentation est donc l'outil du logicien. La logique générale, comme discipline *(logica docens*), porte sur celle-ci comme sur son sujet. C'est en l'utilisant que le logicien parvient à la science de l'inconnu au moyen du connu. L'argumentation est par conséquent le sujet propre du logicien qui enseigne (*docens*) la logique. C'est la position de trois philosophes, Avicenne, Al-Fārābī et Al-Ghazālī »[61]. La *logica docens* enseigne à distinguer les différents types de raisonnements utilisés dans les différentes parties de la philosophie (*logica utens*) et qui correspondent aux méthodes des sciences particulières, c'est-à-dire à ce qu'il appelle art logique ou parfois logique spéciale.

Malgré cette apparente unité, la logique d'Albert le Grand a posé plusieurs problèmes aux historiens de la philosophie. Premièrement, comment fait-il pour inclure la rhétorique et la poétique dans la logique alors qu'il

58. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 7, p. 14-15 : « Constructio autem syllogismi dupliciter fit, ut iam diximus in antehabitis, ad inveniendum scilicet et iudicandum. Inventio autem esse non potest nisi per habitudinem noti ad ignotum ; quae habitudo topica est et in *Topicorum* scientia docetur. Iudicandi autem scientia per resolutionem inventi est, quod resolvitur aut in formalia syllogismi principia vel materialia, quae sunt principia certificantia rem per hoc quod sunt causae eius, quod sequitur et illatum est. Et sic duae sunt partes, *Priorum* scilicet *Analyticorum* et *Posteriorum Analyticorum*. Et docere principia et regulas istorum logici est proprium ».

59. Le principal problème que pose cette théorie est l'ambiguïté du rôle des *Topiques*, car parfois Albert le Grand semble accepter l'idée d'un syllogisme topique et parfois il semble considérer l'inférence topique comme un mode d'inférence distinct du syllogisme (dans l'*inventio* et non dans le *iudicium*). Sur ce point, voir l'article de Julie Brumberg-Chaumont dans ce volume.

60. Cf. par exemple *Metaphysica*, 1, t. 1, c. 9, éd. B. Geyer, *Opera omnia*, Münster, 1960, p. 14 ; *Analytica Posteriora*, I, proemium, c. 1, éd. A. Borgnet, *Opera omnia*, vol. 2, Paris, 1890, p. 235A.

61. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 4, p. 7 : « Argumentatio igitur logici instrumentum est. Logica autem generalis et docens de hoc est ut subiecto, per quod utens logicus in scientiam venit ignoti per notum. Argumentatio igitur logici docentis logicam proprium subiectum est. Et haec est trium philosophorum sententia, Avicennae scilicet et Alfarabii et Algazelis ».

semble parfois les considérer comme des sciences du langage (*scientiae sermocinales*)[62] ? En effet, si la rhétorique et la poétique sont des sciences du langage et s'il y a une unité de la logique, ne faut-il pas conclure que toute la logique est une science du langage ou que ces deux sciences ne sont pas des parties de la logique ? Deuxièmement, que fait-il des *Catégories* et du *Peri hermeneias* lorsqu'il divise la logique en fonction des types d'argumentation ? En effet, on ne voit guère comment les sujets respectifs de ces deux traités, c'est-à-dire les termes simples et l'énoncé, peuvent être traités comme des formes d'argumentations.

1.4. Logique et langage : la place de la *Rhétorique* et de la *Poétique* au sein de la logique générale

Albert le Grand apporte quelques éléments de réponse au premier problème. La logique, dit-il, ne s'intéresse qu'accidentellement au langage, c'est-à-dire à l'expression verbale (*sermo*)[63]. Car un langage n'est signifiant qu'en tant qu'il exprime des concepts dans l'esprit, c'est-à-dire ceux qui composent le langage intérieur[64]. La logique générale n'est donc en aucune manière une science du langage, contrairement à ce qu'affirme Richard Washell[65]. En revanche, rien n'empêche de considérer qu'il y a une logique à l'œuvre dans les sciences du langage comme la grammaire, la rhétorique et la poétique, comme on l'a vu plus haut. Albert le Grand peut donc à la fois affirmer que la rhétorique et la poétique font partie de la logique générale, au sens où elles enseignent des manières d'argumenter, et qu'elles sont, en tant que savoirs constitués, des sciences du langage. Prises individuellement, la grammaire, la rhétorique et la poétique étudient le langage pour lui-même, alors que la logique n'étudie le langage qu'en tant qu'il donne accès aux contenus mentaux et aux raisonnements intérieurs.

> En effet, parmi les sciences du langage, [la méthode logique] se trouve différemment en matière grammaticale, dont la science s'attache aux modes des expressions signifiantes, aussi bien à leur morphologie qu'à leur syntaxe. Elle se trouve autrement en matière poétique, qui, à partir de fictions et de l'imagination, a pour but de susciter le plaisir ou la répulsion, l'appétit, l'amour, ou la haine. Elle se sert donc de la fable, du récit des faits héroïques, et du chant proclamé de vive voix selon

62. Le problème a été soulevé par R. Washell, « Logic, Language, and Albert the Great », passim

63. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, cap. 4, p. 7.

64. Albert renvoie ici à l'autorité de Jean Damascène (*De fide orthodoxia*, 36, trad. latine de Burgondio de Pise, éd. E. M. Buytaert, St. Bonaventure, 1955, p. 135) pour établir la distinction classique entre langage intérieur et langage proféré (*ibid.*).

65. R. Washell, « Logic, Language, and Albert the Great », passim

> une scansion brève et longue, pour caresser le public, et pour l'ébranler plus facilement. Elle se trouve autrement en matière rhétorique, dont la science enseigne les ressources du discours, afin de persuader le juge, et l'inciter à punir ou à récompenser celui à propos de qui on cherche à le persuader, en puisant aux lieux rhétoriques, aussi bien dans la persuasion que dans la plainte et l'accusation ; et elle donne des couleurs à ses propos, pour les rendre agréables, et pour que le public y acquiesce davantage, [charmé] par le raffinement de la langue. Elle se trouve encore autrement en matière de louange et d'éthique, dans lesquelles, plus que la force de persuasion, c'est la mise en exergue de l'éloge ou de la vitupération qui fait acquiescer au propos. Dans le cas des sciences réelles, elle se trouve autrement dans les sciences probables, autrement dans celles qui sont nécessaires et constantes, et autrement dans les sciences conjecturales, qui sont les sciences de la divination, comme dans la physiognomonie et la deuxième partie de l'astronomie [i.e l'astrologie], dans la géomancie, la nigromancie et d'autres sciences de cette espèce[66].

Albert le Grand doit-il conclure que la logique inclut la grammaire, l'éthique et même sur les sciences divinatoires, en tant que chacune de ces sciences utilise une forme particulière d'argumentation ? Non, car toutes les sciences n'enseignent pas l'argumentation. En revanche, les traités de l'*Organon*, incluant la *Rhétorique* et la *Poétique*, suffisent à décrire les grands types d'argumentation rationnelle (l'exemple, l'induction, l'enthymème et le syllogisme), que l'on retrouve ensuite dans toutes les sciences. Comme nous l'avons montré plus haut, il n'y a pas d'homologie stricte entre les parties de l'*Organon* et les différentes sciences.

L'interprétation de Richard Washell à propos du lien entre logique et langage chez Albert semble donc exagérée, car elle implique que le but de la logique est de découvrir la structure argumentative du langage, alors que le langage

66. Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, cap. 7, p. 15 : « Nam in sermocinalibus aliter est in grammaticis, quae dictionum significantium attendit modum tam in flexione quam in conjunctione constructionis. Aliter etiam est in poeticis, quae ex fictis et imaginatione movere intendit ad delectationem vel abominationem vel appetitum vel amorem vel odium. Et ideo fabula et recitatione factorum heroicorum, et in oratione cantu utitur modulato brevi et longo, ut demulceat auditum, ut facilius provocetur. Et aliter est in rhetoricis, quae dicendi docet copiam ad persuadendum iudicem, ut provocet ad vindictam vel praemiationem eius, de quo persuadet, sumens locos rhetoricos tam in persuadendo quam etiam in conquestione et accusatione, et sumit etiam colores orationis, ut lepida sit oratio, et ideo audientibus magis accepta propter culturam sermonis. Aliter etiam in laudabilibus et ethicis, in quibus laudis vel vituperationis demonstration acceptabile facit, quod proponitur, plus quam virtus persuasionis. Et in realibus scientiis aliter est in probabilibus, et aliter in necessariis et stantibus, et aliter est in coniecturalibus, quae sunt scientiae divinationum, sicut in physiognomia, et secunda parte astronomiae et in geomantia, nigromantia et aliis huiusmodi scientiis ».

n'est pour Albert le Grand qu'un moyen pour mettre à nu l'argumentation de la raison. Même dans un monde de muets et de manchots, sans paroles ni écritures, il y aurait une logique naturelle selon Albert le Grand. Le second problème semble plus difficile à évacuer : comment l'étude des catégories et des énoncés peut-elle entrer dans le domaine de la logique ?

1.5. Les *Catégories* et le *Peri hermeneias* font-ils partie de la logique ?

Costantino Marmo considère qu'Albert le Grand a échoué dans son projet de décrire la logique et ses parties, car il ne parvient pas à faire entrer les *Catégories* et le *Peri hermneias* dans sa division de la logique[67]. De son côté, Giorgio Pini considère, de manière ambivalente, que l'étude des *Catégories* est limitée à l'étude des raisonnements chez Albert le Grand[68], mais qu'en fin de compte, c'est la métaphysique qui constituera la véritable étude des catégories dans la théorie albertinienne, et non la logique en tant que telle. La logique reposerait donc, en dernière analyse, sur une ontologie première qui lui fournirait ses principes[69].

On ne peut se satisfaire d'une telle réponse, car dans son commentaire à la *Métaphysique*, Albert le Grand établit une frontière nette entre logique et métaphysique. La métaphysique porte sur l'étant en tant qu'étant, alors que la logique porte sur les intentions secondes[70], c'est-à-dire sur les choses en tant qu'elles sont pensées et en tant qu'elles jouent un certain rôle dans la pensée. Comme pour les autres sciences, la logique devra expliquer comment la métaphysique parvient à tenir un discours vrai sur l'étant en tant qu'étant, ce qui fait écho avec ce que disait déjà Aristote dans le livre Γ de la *Métaphysique*. Plus précisément, comme le dit très clairement Albert le Grand

67. C. Marmo, « *Suspicio* : A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in Thirteenth-Century Scholasticism », p. 162 : « First of all, it must be observed, that the classification of the parts of logic is not complete, since it lacks *Categories* and *De interpretatione* [...] ».
68. G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus*, Leiden, 2002, p. 25 : « Albert, then, reduces the logical study of the categories to the study of reasonning, which is the proper subject matter of logic ».
69. Pour plus de détails concernant ce problème, nous renvoyons le lecteur à l'introduction de Julie Brumberg-Chaumont dans le volume *Albert le Grand, Prolégomènes à la logique* (à paraître dans la collection « Textes et Traditions », Vrin).
70. Albertus Magnus, *Metaphysica*, I, t. 1, c. 1, éd. B. Geyer, *Opera omnia*, Münster, 1960, p. 3 : « [...] scientiae logicae non considerant ens vel partem entis aliquam, sed potius intentiones secundas circa res per sermonem positas, per quas viae habentur veniendi de noto ad ignotum secundum syllogismum inferentem et probantem. Et ideo, sicut in consequentibus docebimus, potius sunt modi philosophiae speculativae quam aliqua pars essentialis philosophiae theoricae ». Un peu plus loin Albert le Grand dit que la métaphysique porte sur l'étant en tant qu'étant.

dans son commentaire aux *Catégories* : « le sujet [des *Catégories*] est ce qui peut être ordonné dans une relation de prédicabilité ou de subjectibilité, en tant qu'il se tient sous un son vocal qui signifie un tel ordre »[71]. Comme l'a bien montré Bruno Tremblay[72], le *subiectum* des *Catégories* est l'universel *post rem*, c'est-à-dire l'universel en tant qu'il est connu dans l'esprit. Mais, si les *Catégories* portent sur les universaux, c'est en tant qu'ils ont certaines propriétés logiques, à savoir celles de pouvoir entrer dans différents types de prédication au titre de sujet ou de prédicat. Le *Peri hermeneias*, lui, étudie l'énoncé et ses accidents propres, en tant qu'ils entrent dans le processus d'argumentation rationnelle[73]. Les *Catégories* sont ordonnées au *Peri hermeneias*, et ce dernier est ordonné aux *Premiers analytiques*[74].

Le point de vue d'Albert le Grand est donc assez simple : le sujet de la logique est bien l'argumentation rationnelle dans toutes ses formes, mais la logique ne peut étudier le raisonnement sans prendre en compte les parties qui le compose. Qu'il s'agisse du syllogisme, de l'induction, de l'exemple ou de l'enthymème, tous ces raisonnements s'expriment dans des propositions complexes, lesquelles sont elles-mêmes composées d'éléments simples qui doivent être étudiés dans leurs relations de prédicabilité. Contrairement aux terministes, il n'y a pas de véritable science des termes en logique selon Albert le Grand. Le point de vue du logicien est nécessairement holiste, il doit s'intéresser aux termes en tant qu'ils peuvent être sujet ou prédicat à l'intérieur d'un raisonnement. Car la complexité de l'argumentation, telle qu'elle apparaît dans sa formulation langagière, possède un équivalent mental dans l'exercice de la raison. La *ratiocinatio* se fonde en effet sur deux autres actes intellectuels : l'*intelligentia indivisibilium* et la *compositio/divisio*, dont parle Aristote dans le *De anima*[75]. Une fois de plus, même du point de vue gnoséologique, les *Catégories* et le *Peri hermeneias* font partie de la logique en tant que leurs objets correspondent aux actes de l'intellect qui rendent possible la *ratiocinatio*.

Ce sont encore les notions d'ordre et de hiérarchie, toujours implicitement convoquées chez Albert le Grand, qui permettent de comprendre pourquoi toutes les parties de la logique sont subordonnées à l'étude de l'argumentation.

71. Albertus Magnus, *Liber praedicamentorum*, t. 1, c. 1, éd. C. Steel, S. Donati et M. Santos Noya, à paraître dans les *Opera omnia*, p. 2 : « est enim subiectum ordinabile in rationem praedicabilis vel subicibilis, secundum quod stat sub voce talem ordinem significante ». Je remercie C. Steel d'avoir consenti à communiquer à notre groupe de recherche une copie de cette édition à paraître sous peu.
72. B. Tremblay, « Albertus Magnus on the Subject of Aristotle's *Categories* », passim
73. Albertus Magnus, *In Peri hermeneias*, I, t. 1, c. 1, p. 373B-375A.
74. Albertus Magnus, *In Peri hermeneias*, I, t. 1, c. 1, p. 374B.
75. Albertus Magnus, *In Peri hermeneias*, I, t. 1, c. 1, p. 374B-375A.

Les *Catégories* et le *Peri hermeneias* n'ont de sens dans l'*Organon* qu'en tant que ces traités sont ordonnés au double but de la logique, descriptif et normatif, décrit plus haut.

Il faut même aller un pas plus avant dans l'intégration des *Catégories* et du *Peri hermeneias* au sein de la logique. Selon Albert le Grand, la logique est d'abord la science par laquelle nous comprenons et expliquons comment nous connaissons quelque chose qui était inconnu à partir de quelque chose de connu. Il le répète à plusieurs reprises, ce genre d'inférence peut concerner l'incomplexe comme le complexe. Dans le cas du complexe, ce n'est que par l'argumentation que nous parvenons à la connaissance d'une proposition, c'est-à-dire de la conclusion du raisonnement. Mais nous pouvons aussi parvenir à une certaine connaissance de l'incomplexe, notamment grâce à la définition ou à la division [76]. En un sens très large, lorsqu'à partir de certains éléments déjà connus nous parvenons à définir une chose, il y a bien un processus cognitif qui nous fait connaître l'incomplexe et qui appartient au domaine de la logique. On objectera qu'il ne s'agit pas d'une véritable inférence et encore moins d'une argumentation. Pour répondre à cela, Albert le Grand nous invite à penser les *Catégories* selon leur double finalité : la fin ultime des *Catégories* consiste à étudier les termes et les concepts simples en tant qu'ils sont subordonnés à la théorie de l'énoncé et à celle des raisonnements ; la fin prochaine consiste à étudier les termes simples en tant qu'ils peuvent être sujet ou prédicat[77]. Il en va de même pour le *Peri hermeneias*, qui est plus immédiatement subordonné à la science de l'argumentation que ne le sont les *Catégories*[78]. Le *Peri*

76. Albertus Magnus, *Liber praedicamentorum*, t. 1, c. 1, p. 1 : « In antehabitis dictum est quod logica est scientia, per quam docetur, qualiter per cognitum deveniatur ad notitiam incogniti, et quod hoc duobus fit modis, secundum quod sunt quae, quando sunt incognita, desideramus cognoscere, scilicet incomplexum et complexum ; et quod incomplexum incognitum cognosci non potest nisi definitione vel quacumque notificatione, complexum autem incognitum cognosci non potest nisi argumentatione ».

77. Albertus Magnus, *Liber praedicamentorum*, t. 1, c. 1, p. 2 : « Patet etiam, quis finis ultimus et quis finis propinquus. Ultimus enim est, ut ex ordinatis ratio accipiatur compositionis ad enuntiationem, quae sola inter orationes verum significat, et ulterior adhuc finis, ut ex compositis eliciatur collectio consequentiae unius ex altero, per quam accipiatur scientia complexi, quod ingnotum est. Finis autem propinquus est qui est terminus operis, ut scientia habeatur ordinabilium secundum omne genus, secundum quod potest esse diversus modus praedicandi vel diversus ordo praedicabilis ad subiectum, de quo praedicatur : quae scientia libri Praedicamentorum est proprius finis ».

78. Albertus Magnus, *In Peri hermeneias*, I, t. 1, c. 1, p. 373A-B : « Sicut a principio istius scientiae determinatum est, logicae intentio est docere qualiter quis veniat ad notitiam ignoti per notum : quod quidem in omni philosophia intenditur, quamvis id formaliter non doceatur nisi in logica ; propter quod dicit Aristoteles quod logica modus philosophiae est. Et quia logica est scientia per quam aliquis venit ad notitiam

hermeneias a pour finalité propre l'étude de l'énoncé, mais comme finalité ultime l'argumentation. La logique doit traiter du sujet et du prédicat, de l'énoncé et de ses propriétés, mais toujours dans l'horizon d'une théorie de l'argumentation rationnelle. Mais étudier en logicien les parties simples et les énoncés qui interviennent dans l'argumentation demande une forme d'inférence logique, qui correspond aux inférences topiques dont Aristote donne le détail dans les *Topiques*. Cette partie de l'*Organon* permettra au logicien d'examiner les termes dans les différentes relations de prédicabilité formant les énoncés qui seront ensuite les prémisses, les moyens termes ou les conclusions d'un raisonnement logique. Elle fournit aussi tout ce qui est nécessaire à une théorie de la définition.

Au terme de ce parcours dans l'œuvre logique d'Albert le Grand, il est apparu, espérons-le, que si la logique porte de manière générale sur l'argumentation — ce que retiendront les générations ultérieures — elle n'écarte pas le syllogisme, l'énoncé, le sujet et le prédicat des propositions, ni même les intentions secondes, comme le dit Albert le Grand dans son commentaire à la *Métaphysique*[79]. D'une certaine manière, on pourrait même tirer de son système que la logique porte aussi, bien que ce ne soit pas le vocabulaire du Colonais, sur les étants de raison, c'est-à-dire sur tout ce que produit la raison raisonnante, comme le dira Thomas d'Aquin quelques années plus tard[80]. D'un certain point de vue, elle porte aussi sur le langage, même si ce n'est qu'accidentellement, en tant que le langage exprime la pensée et indirectement la réalité. Dans tous les débats que nous avons croisés, la stratégie d'Albert le Grand est globalement identique et consiste à refuser les partitions strictes introduites par ses prédécesseurs dans l'histoire de la logique. La logique s'intéresse à tout ce qui entre dans le raisonnement et elle

ignoti per notum ; ignotum autem duplex prout est in dictione, incomplexum scilicet, et complexum. Incomplexum autem sciri non potest nisi diffinitione. Et complexum sciri non potest nisi syllogismo et demonstratione. Sicut ad diffinitionem habendam necessarium fuit praemittere diffinibilium et diffinientium inventionem et acceptionem : ad quod necessarium fuit ponere ea secundum quorum rationem praedicabilia reducuntur ad ordinem, et secundo fuit necessarium ponere qualiter ipsa praedicabilia ordinata sunt, et tertio qualiter ex divisione colligitur cujuslibet incomplexi diffinitio. Ita in modo quo venitur in notitiam complexi, necesse est primo tractare de his quae ut posita et praesupposita accipit syllogismus, per quem venitur in notitiam complexi ignoti : et hujusmodi sunt interpretatio et enuntiatio, et ea quae circumstant interpretationem et enuntiationem ».

79. Voir le texte cité plus haut. On peut aussi ajouter le commentaire aux *Seconds Analytiques*. Cf. Albertus Magnus, *In librum Posteriorum analyticorum*, I, t. 1, c. 1, p. 2 : « [...] logica enim non res, sed intentiones rerum considerat, ut universale, particulare, orationem, argumentationem, et syllogismum [...] ».

80. M. Beuchot n'hésite pas à dire que l'on pourrait tout à fait attibuer cette thèse à Albert le Grand. Cf. M. Beuchot, « La naturaleza de la lógica y su conexión con la ontología en Alberto Magno », p. 236.

instaure un ordre dans le domaine général de la raison. On pourrait donc reformuler, de manière un peu anachronique, la thèse d'Albert le Grand, en disant que parmi les *entia rationis* qui sont des intentions secondes, l'objet le plus important de la logique est le syllogisme ; mais dire cela n'a de sens qu'une fois que les différents types d'argumentation et leurs modalités ont été hiérarchisés.

Dès lors, comment ne pas s'étonner de lire tant de doxographes, du XIV^e^ au XVI^e^ siècle, qui insistent fortement sur les différences entre Avicenne, Thomas d'Aquin, les partisans du syllogisme et Albert le Grand ? Ces différences sont-elles si importantes ? Que cherche-t-on à faire apparaître lorsque l'on distingue ces positions théoriques sans les inscrire dans la discussion complexe et nécessaire à son établissement ?

2. La réception de la thèse d'Albert le Grand

2.1. La thèse d'Albert est-elle nouvelle et originale ?

Albert le Grand reprend la plupart des grandes articulations de son système aux philosophes persans et arabes Avicenne, al-Ghazālī et al-Fārābī[81]. Il n'est en outre ni le seul, ni le premier à lire ces auteurs traduits en latin tout au long du XIII^e^ siècle. Comme l'a bien montré Claude Lafleur, les discussions sur le sujet de la logique étaient déjà nombreuses dans les introductions à la philosophie et dans les « Guides de l'étudiant » des années 1230-1240[82] où l'on trouve déjà des éléments importants qui seront développés par Albert le Grand. Bien que la thèse la plus répandue au XIII^e^ siècle présente le syllogisme comme sujet propre de la logique, certains philosophes sont déjà sensibles à l'importance de l'argumentation et de la logique de la connaissance. Par exemple, dans l'introduction anonyme à la philosophie intitulée *Philosophica disciplina*, l'auteur indique que le *subiectum* de la logique est l'argumentation, mais celle-ci est immédiatement ramenée au syllogisme[83]. On trouve aussi certains philosophes proposant d'inclure la *Rhétorique* et la *Poétique* dans la logique, comme Arnoud de Provence par exemple[84]. Guillaume Arnaud,

81. Il existe une importante bibliographie sur la logique arabe, cependant, l'ouvrage le plus complet sur notre sujet est celui de D. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy.*

82. Cl. Lafleur, « Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (c. 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », passim

83. *Anonymi Magistri Artium Parisiensis (c. 1245) Philosophica disciplina*, éd. Cl. Lafleur, dans *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal/Paris, 1988, p. 279.

84. Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, éd. Cl. Lafleur, dans *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle*, p. 342.

lui, tentera d'identifier les différentes parties de la logique avec les parties de la *ratiocinatio* distinguées par Aristote dans le *De anima*, c'est-à-dire l'*intelligentia indivisibilium*, la *compositio/divisio* et la *ratiocinatio*[85]. Mais la position la plus proche d'Albert le Grand est sans aucun doute celle de Robert Kilwardby[86].

Dans son *De ortu scientiarum*, rédigé vers 1250, Robert Kilwardby affirme que la logique est une science rationnelle qui ne s'occupe du langage qu'en tant qu'il est l'outil que nous utilisons pour partager nos arguments[87]. La logique doit donc enseigner les différentes formes d'argumentation pouvant servir de méthode pour la recherche scientifique et sur toute question philosophique. L'argumentation rationnelle est donc le sujet de la logique, même si toutes les formes d'argumentations doivent pouvoir être réduites à des syllogismes selon Kilwardby[88]. On trouve donc chez lui presque tout l'appareil théorique qu'utilisera Albert le Grand quelques années après lui. Il faudrait une étude bien plus détaillée pour montrer à quel point Robert Kilwardby et Albert le Grand sont proches, malgré leur divergence quant à la réductibilité des différentes formes d'argumentations à des syllogismes.

Mentionnons aussi Roger Bacon, qui non seulement se sert des auteurs arabes, comme Albert le Grand, mais qui, dans ses *Summulae dialectices*, datant des années 1250, soutient lui aussi que la logique porte sur l'argumentation. Mais, comme Robert Kilwardby, il considère immédiatement que toute argumentation peut être réduite à un syllogisme[89]. Dans ses

85. Guilelmus Arnaldi, *Lectura tractatuum*, ms. Taragona 27, f. 1ra-vb, éd. L. M. De Rijk, « On the Guenine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, IV. The *Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-1244). With a Note on the Date of Lambert of Auxerre's *Summulae* », in *Vivarium*, 7, 1969, (p. 120-162) p. 130-134.

86. On trouvera une comparaison très précise des deux auteurs dans l'introduction de Julie Brumberg-Chaumont au volume *Albert le Grand, Prolégomènes à la logique* (à paraître dans la collection « Textes et Traditions », Vrin).

87. Robertus Kilwardby, *De ortu scientiarum*, c. LIII, éd. A. G. Judy, Toronto, 1976, p. 167.

88. Robertus Kilwardby, *De ortu scientiarum*, cap. LIII, p. 178 : « Ex his perpendi potest facile subiectum logicae et finis atque definitio. Subiectum enim ratiocinatio est. Ad ipsam enim reducuntur omnia quae in logica traduntur tamquam partes subjetivae et integrales vel aliquo tali modo. Qui autem ponunt eius subiectum syllogismum in idem redeunt. Omnes enim modi ratiocinationum, sicut docet Aristoteles in *Prioribus*, vim habent ex syllogismo et in ipsum reducuntur. Unde qui ponunt ratiocinationem subiectum, ponunt illud quod communiter praedicatur de omni modo ratiocinandi ; et qui ponunt syllogismum, ponunt ratiocinationem potissimam in quam omnes modi ratiocinationum reducuntur. Finis autem est veritatis ignotae investigation praecipue circa theses quae ad philosophicam considerationem pertinent. Definitio talis colligitur ex his. Logica est scientia de ratiocinatione docens modum investigandi veritatem ignotam circa thesim vel circa quaestionem philosophicam ».

89. Rogerus Bacon, *Summulae dialectices*, éd. A. de Libera, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon », parties 1 et 2, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 53,

formulations, Roger Bacon est généralement plus proche de Kilwardby, notamment lorsqu'il fait de la logique une science rationnelle couplée avec le langage ou une science du langage couplée avec la raison[90]. Un rapprochement entre Roger Bacon et Albert le Grand à de quoi surprendre quand on sait que le premier n'a eu de cesse de critiquer le second[91]. Pourtant, jusqu'à un certain point, leurs positions concernant la nature de la logique se rejoignent, peut-être en raison de l'influence de Robert Kilwardby sur les deux penseurs.

Dans l'*Opus tertium*, une oeuvre assez tardive (vers 1267), plus encore que dans les *Summulae dialectices*, Roger Bacon identifie la logique au raisonnement naturel : même les incultes sont logiciens, explique Bacon, il ne leur manque que le vocabulaire[92]. Dès lors, faut-il s'étonner qu'il s'agisse probablement du seul ouvrage dans lequel Bacon daigne vanter les mérites philosophiques d'Albert le Grand[93] ? Ici encore, plusieurs points communs peuvent être relevés entre les deux auteurs. Par exemple, on retrouve en filigrane chez Bacon la distinction entre la doctrine logique, qui enseigne la bonne argumentation, et l'usage de la logique dans les autres sciences comme méthode de recherche. Déjà, dans les *Summulae dialectices*, Bacon déclarait que la logique est à la fois une science et un art : en tant qu'art, elle consiste à fournir les armes à la dispute[94] et l'instrument de cet art n'est autre que l'argumentation[95]. Dans l'*Opus tertium*, Roger Bacon va plus loin dans cette distinction entre logique générale et méthode logique, puisqu'il l'applique par exemple à la rhétorique. La rhétorique qui enseigne (*rhetorica docens*) est une partie de la logique, puisqu'elle se compose d'arguments (*componens argumenta et dicens arguere*), mais en tant qu'elle est considérée comme un

1986, (p. 139-254), p. 172-173 : « Subiectum autem eius est argumentatio sive syllogismus, quia omnis argumentatio est syllogismus aut ad syllogismum reducitur ».

90. Rogerus Bacon, *Summulae dialectices*, p. 172 : « Et dicitur logica a *logos*, quod est sermo, et *lexis*, quod est ratio vel intentio, quasi scientia rationis coniunctae cum sermone vel sermonis coniuncti cum ratione.

91. Alain de Libera a pourtant déjà signalé ce rapprochement dans A. de Libera, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon » (2ème partie), in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 54, 1987, p. 185-187.

92. Rogerus Bacon, *Opus tertium*, éd. J. S. Brewer, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, I, London, 1859, p. 103 : « Unde licet laici non habeant vocabula logicae quibus clerici utuntur, tamen habent suos modos solvendi omne argumentum falsum. Et ideo vocabula sola logicorum deficiunt laicis, non ipsa scientia logicae ».

93. Rogerus Bacon, *Opus tertium*, p. 14.

94. Rogerus Bacon, *Summulae dialectices*, p. 174 : « Logica vero secundum quod est ars, est ratio discernendi diligens, id est sedula scientia disputandi ».

95. *Ibid.* : « Instrumentum vero istius artis est argumentatio. Et partes instrumenti sunt termini et propositiones, de quibus prius dictum est ».

instrument, elle est plutôt une partie de la philosophie morale[96]. On le sait, Bacon fait partie de ceux qui, comme Albert le Grand, font entrer la rhétorique dans la logique[97]. Mais, la distinction systématique entre ces deux aspects, *docens* et *utens*, éclaire peut-être mieux que chez Albert le Grand le rapport entre certaines parties de l'*Organon* et les logiques immanentes à certaines pratiques scientifiques. Une différence entre les deux auteurs cependant : la logique est entièrement subordonnée à la philosophie morale selon Roger Bacon[98], ce qui n'est pas le cas dans la philosophie d'Albert le Grand.

Il est donc assez commun au XIII^e^ siècle de dire que la logique porte sur l'argumentation, même si la plupart des philosophes pensent que tout argument peut être reconduit à un syllogisme. Sten Ebbesen n'a donc pas tout à fait tort lorsqu'il pointe le manque d'originalité d'Albert le Grand et sa dépendance vis-à-vis de Robert Kilwardby. Il faut aussi considérer, avec Alain de Libera, qu'il existe une tendance forte et commune chez les logiciens de l'époque à faire entrer les apports de la logique arabe dans le cadre de la logique latine traditionnelle[99]. Mais rien n'empêche de reconnaître à Albert un esprit de synthèse et de syncrétisme hors du commun et une capacité à présenter de manière systématique les éléments épars qu'il a pu glaner ici ou là. Cohérente sans être tout à fait originale, la position d'Albert le Grand a néanmoins été distinguée de celles de ses contemporains par les logiciens qui lui ont succédé, notamment à partir du XIV^e^ siècle. Il convient donc de s'interroger sur les modalités de cette réception.

2.2. La première réception critique de la thèse d'Albert le Grand

Plusieurs témoignages de la fin du XIII^e^ siècle pourraient confirmer le jugement de Sten Ebbesen. En effet, la position d'Albert le Grand est parfois mentionnée pour être immédiatement et rapidement critiquée, quand elle n'est pas tout simplement passée sous silence. Par exemple, lorsque Jean Duns Scot se demande si le syllogisme est le sujet propre de la logique dans ses *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge* rédigées vers 1295, il s'arrête quelques lignes seulement sur le cas Albert le Grand. Suivant le découpage doxographique habituel, Scot discute la thèse de Thomas d'Aquin selon

96. Rogerus Bacon, *Opus tertium*, LXXV, p. 308.
97. Dans les *Summulae dialectices* il ne fait entrer ni la rhétorique ni la poétique dans la logique.
98. Cf. J. Hackett, « Moral Philosophy and Rhetoric in Roger Bacon », in *Philosophy and Rhetoric*, 20, n°1, 1987, p. 18-40 ; I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, Al-Fārābī et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale », in G. Dahan et I. Rosier-Catach éd., *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au XVIII^e^ siècle*, Paris, 1998, p. 87-110. On consultera aussi avec profit l'article de Costantino Marmo dans ce volume.
99. A. de Libera, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon » (1^ére^ partie), p. 185-187.

laquelle la logique porte sur les étants de raison, celle d'Avicenne (qu'il attribue, à tort, à Boèce) sur les intentions secondes, celle d'Aristote (qui aurait dit que la logique porte sur l'étant en général), une thèse anonyme qui fait de l'*oratio* le sujet de la logique, et enfin celle d'Albert le Grand, en cinquième position, qui vient juste avant sa propre position, qui consiste à faire du syllogisme le sujet de la logique[100]. La critique qu'il adresse à Albert le Grand consiste à montrer que l'argumentation n'est pas univoque et ne permet donc pas de garantir l'unité de la science logique[101], mais il fait l'impasse sur tout ce qui fait l'intérêt de la perspective albertinienne sur la logique générale. En effet, Duns Scot ne semble pas accepter l'idée que la rhétorique et la poétique puissent entrer de quelque manière que ce soit dans le domaine de la logique. Il existerait donc des critères purement internes à l'analytique aristotélicienne suffisant à caractériser le raisonnement logique.

Albert le Grand s'accorderait avec une partie de cette thèse, mais il lui semble nécessaire de mettre en relief le contenu des *Analytiques* avec le contenu des autres traités de l'*Organon*. Quant au manque d'univocité de l'argumentation, on reconnaît là un trait récurrent de la critique scotiste. Mais, précisément, c'est toute la force de la logique d'Albert le Grand que d'avoir su reconnaître, comme Aristote l'avait fait pour la métaphysique ou pour l'éthique, la nécessité de montrer que toutes les formes d'argumentation ne sont pas l'objet de la logique au même titre et au même degré. Duns Scot délaisse très rapidement ces questions pour se concentrer sur la nature de l'universel qui le préoccupe beaucoup plus que la nature de la logique.

Nous pouvons mentionner un autre exemple du même genre. Au XIV^e^ siècle, lorsque Stéphane de Reate pose la question du *subiectum logicae* dans son *Tractatus de quibusdam logice principiis*, il se demande principalement s'il s'agit des intentions secondes, qu'il identifie au passage à des étants de raison[102]. Parmi les différentes opinions qu'il recense, il attribue la première à Avicenne, al-Ghazālī, al-Fārābī et Albert le Grand : la logique, selon tous ces auteurs, porte sur l'argumentation[103]. Contre Albert, il argue que la logique, si

100. Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, c. 3, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone et R. Wood, St. Bonaventure, 1998, p. 12-13.

101. Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, p. 16.

102. Stephanus de Reate. *Tractatus de quibusdam logice principiis*, éd. L. M. De Rijk, in *Giraldus Odonis Opera Philosophica*, vol. II, Leiden/New York/Köln, 2005, p. 811 : « Ut autem noster tractatus ordinate procedat, videamus an subiectum logicalis scientie sit secunda intentio, que est ens rationis. Ad cuius evidentiam est sciendum quod de ista questione multe opiniones inveniuntur ».

103. Stephanus de Reate. *Tractatus de quibusdam logice principiis*, p. 812 : « Nam Avicenna in sua *Logica*, Algazel, Alfarabius, ut dicit Albertus in suo Commento, dicunt quod subiectum logice est argumentatio quia cum logica ordinetur in <cognitionem>, illud erit in logica principaliter intentum per quod nobis manifestatur ignotum. Sed hoc est argumentatio.

elle contient toutes les sortes d'argumentation, doit dépasser l'argumentation comme un genre dépasse ses espèces[104]. Comme si Stéphane de Reate prenait acte du dépassement thomiste de la thèse albertinienne et de sa critique scotiste, il propose de caractériser la logique par ce qui est le plus commun à tout ce sur quoi elle porte. C'est la raison pour laquelle le logicien doit d'abord s'interroger sur les intentions secondes et sur les étants de raison.

Avec ces exemples, auxquels on pourrait ajouter le témoignage de Gérard d'Odon[105] et de Francesco da Prato[106], ou encore celui des Averroïstes de Bologne, tels que Gentile de Cingoli, Angelo d'Arezzo et Matthieu de Gubbio[107], on a l'impression que la logique d'Albert le Grand a été reçue de manière durable, bien plus que ne l'ont été d'autres logiciens du XIII^e^ siècle, comme Roger Bacon et les artiens mentionnés plus haut. Mais on a aussi l'impression que la logique d'Albert le Grand n'a pas été comprise correctement, c'est-à-dire à la mesure de son ambition originelle. Car ces critiques n'atteignent pas les fondements de la théorie d'Albert le Grand, qui leur concèderait beaucoup, pourvu que l'on subordonne tout ce dont peut traiter la logique à l'acquisition d'un nouveau savoir, qui peut être obtenu par divers raisonnements. Si on limite le domaine de la logique au syllogisme selon Albert le Grand, alors on ne peut pas montrer sa supériorité sur les autres formes de savoir. Car la logique doit être capable de distinguer le syllogisme des autres formes d'argumentation, tant du point de vue de la forme que des effets cognitifs qu'il engendre dans l'âme. Si l'on élargit au contraire le sujet de la logique à toutes les intentions secondes, on perd alors de vue le fait que la logique est à la fois une science théorique et une science pratique. Certes, le sujet de la logique serait alors distingué de celui de la métaphysique, comme c'était déjà le cas chez Albert le Grand, mais son utilité n'apparaîtrait plus clairement. Albert le Grand n'a pas eu l'occasion de répondre à ce genre de théorie, mais on pourrait imaginer sa réponse : comment ne pas faire entrer la grammaire dans la logique par exemple, puisqu'elle porte sur des « connecteurs », des « déclinaisons », etc., qui sont des intentions secondes. De plus, la logique ne s'intéresse pas aux intentions

Ergo, etc. »

104. *Ibid.*

105. Voir sa *Logica* et son *De intentionibus*.

106. F. Amerini, « La quaestio *Utrum subiectum in logica sit ens rationis* e la sua attribuzione a Francesco da Prato. Note sulla vita e gli scritti del domenicano Francesco da Prato (XIV secolo), in *Memorie Domenicane*, 30, 1999, p. 147-217.

107. R. Lambertini, « Logic as a science and its object according to Gentilis de Cingulo », in S. Knuutila *et al.* éd., *Knowledge and the science in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, Helsinki 24-29 August 1987*, Helsinki, 1990, vol. 3, p. 549-557 ; R. Lambertini, « Resurgant entia rationis. Matthaeus de Augubio on the object of logic », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 59, 1989, p. 3-60.

secondes indépendamment les unes des autres selon Albert le Grand, mais seulement en tant qu'elles composent l'argumentation rationnelle. Ce que la position intentionnaliste stricte gagne grâce à l'univocité de son sujet — car tout ce dont s'occupe la logique est intention seconde — elle le perd du point de vue de la précision pour la théorie de la science. Albert le Grand, comme Aristote avant lui, ne cherche pas ce genre d'univocité, nous avons largement insisté sur ce point, et encore moins une caractérisation purement ontologique de l'objet logique, mais préfère organiser les éléments complexes de la logique dans un système hiérarchique. Dans un tel système, tout ce qui est logique l'est relativement à l'argumentation, qui constitue en quelque sorte l'unité focale de la logique. Au contraire, dans les débats du XIV^e^ siècle, la question ontologique de la nature des intentions prendra le pas sur celle de l'argumentation[108].

2.3. Thomas d'Aquin disciple d'Albert le Grand

On ne saurait présenter ici le détail de la pensée logique de Thomas d'Aquin tant elle est riche et complexe. Fort heureusement, nous disposons d'une étude remarquable de Robert W. Schmidt sur le sujet de la logique selon l'Aquinate[109]. De prime abord, Thomas d'Aquin soutient une thèse sensiblement différente de celle d'Albert le Grand : la logique porte d'abord sur des contenus de pensée, c'est-à-dire sur ce qu'il appelle des étants de raison (*entia rationis*)[110]. En effet, la logique, nous dit Thomas, n'est pas une science rationnelle comme les autres, car elle porte sur les actes mêmes de la raison et sur leurs produits, c'est-à-dire les *entia rationis*[111]. Une partie de la logique s'intéressera à la saisie intellectuelle de l'incomplexe, c'est-à-dire le sujet et le prédicat, une autre aux pensées complexes, c'est-à-dire aux

108. Pour un échantillon de ces débats, voir notre étude, A. Robert,« Intentionality and the Categories in Late Medieval Averroism », in *Quaestio* 10, 2010, p. 167-196.

109. R. W. Schmidt, *The domain of Logic According to Thomas Aquinas*, 's-Gravenhage, 1966.

110. R. W. Schmidt, *The domain of Logic*, I, iv, p. 75-89.

111. Thomas de Aquino, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, I, n. 1-2, éd. R. Busa, Roma, 1882 (nous citons comme il apparaît dans sa version électronique sur le site http ://www.corpusthomisticum.org) : « Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur : nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest ; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat. Et haec ars est logica, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune) ; sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam ».

propositions (composition/division), enfin une dernière partie portera sur le raisonnement lui-même (*ratiocinatio*)[112]. Globalement, la logique porte donc sur le raisonnement, c'est-à-dire sur les opérations de la raison qui constituent la *ratiocinatio* et sur ce que ces opérations produisent.

Cette première caractérisation de la position thomasienne diffère peu de celle d'Albert le Grand. Si Thomas d'Aquin propose d'élargir le domaine de la logique aux *entia rationis*, c'est qu'il veut y inclure l'étude des termes simples et des propositions et ne pas limiter la logique à l'étude de l'argumentation déjà constituée. Mais à lire les principaux textes dans lesquels il développe cette idée, sa démarche semble très similaire à celle de son maître. On retrouve la même volonté d'inclure les intentions secondes et le syllogisme dans le champ de la logique, car celle-ci ne porte pas sur les choses, mais sur les intentions dans l'esprit[113] en tant qu'elles entrent dans le processus du raisonnement[114].

L'étude de Schmidt montre très clairement comment la logique est à la fois un art (*logica utens*) et une science (*logica docens*) selon Thomas d'Aquin[115] ; elle montre aussi qu'elle inclut la rhétorique et la poétique[116] et plus généralement tous les types de raisonnement ; que, comme chez Avicenne et Albert le Grand, elle porte non pas sur les choses, mais sur les *intentions secondes*[117], appellées « étants de raison » parce que ces intentions n'existent ontologiquement qu'à travers l'activité de la raison et non de manière indépendante dans la nature. Thomas d'Aquin entend donc surtout clarifier le statut ontologique des objets de la logique par rapport aux autres sciences, notamment la métaphysique et la psychologie aristotéliciennes. Certes, il ajoute quelques éléments nouveaux et développe l'aspect cognitif de la logique générale en la reliant plus strictement que ne le faisait Albert au *De anima* d'Aristote[118]. Mais ce que gagne Thomas en élargissant le champ de la logique

112. Thomas de Aquino, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, I, 2 et *Expositio Posteriorum Analyticorum*, I, n. 4.

113. Thomas de Aquino, *Expositio Posteriorum analyticorum*, I, n. 5 : « Philosophia prima est de communibus, quia eius consideratio est circa ipsas res communes, scilicet circa ens et partes et passiones entis. Et quia circa omnia quae in rebus sunt habet negotiari ratio, logica autem est de operationibus rationis ; logica etiam erit de his, quae communia sunt omnibus, idest de intentionibus rationis quae ad omnes res se habent. Non autem ita, quod logica sit de ipsis rebus communibus, sicut de subiectis. Considerat enim logica, sicut subiecta, syllogismum, enunciationem, praedicatum, aut aliquid aliud ».

114. Thomas de Aquino, *Expositio Posteriorum analyticorum*, I, n. 1-2 : « Et haec ars est logica, idest rationalis scientia, quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune), sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam ».

115. R. W. Schmidt, *The domain of Logic*, I, 1, p. 3-9 et 36-37.

116. Schmidt ne s'intéresse que très peu à cette question, voir C. Marmo, « *Suspicio...* », p. 165-169.

117. Cf. R. W. Schmidt, *The domain of Logic*, II, v, p. 94-129.

118. Cf. C. Marmo, « *Suspicio* », passim.

aux *entia rationis*, c'est-à-dire l'inclusion moins problématique des *Catégories* et du *Peri hermeneias*, il le perd en précision pour caractériser le but propre de la logique. Car Thomas d'Aquin est bien obligé de restreindre le champ de la logique au sein des *entia rationis*, puisque la raison produit des intentions qui n'entrent pas directement dans l'objet de la logique[119]. Finalement, lorsque Thomas d'Aquin détaille les différents types d'intentions sur lesquelles porte la logique, il distingue l'intention d'universalité, l'intention d'attribution et l'intention de la conséquence, hiérarchisant, sous ce nouveau vocabulaire, ce qu'Albert le Grand avait déjà ordonné, c'est-à-dire les trois actes de l'intellect. En fin de compte, Thomas d'Aquin attribue toujours la primauté au raisonnement, puis au syllogisme à l'intérieur du raisonnement, comme le faisait son maître. S'il va plus loin que lui, Thomas d'Aquin n'en est donc pas moins son successeur et l'on aurait tort de les séparer radicalement comme le feront de nombreux philosophes.

2.4. Simon de Faversham et Raoul le Breton

Prenons maintenant l'exemple de Simon de Faversham (1260-1306) dont on sait depuis fort longtemps combien il a été influencé par Albert le Grand[120]. Concernant le sujet de la logique, Sten Ebbesen pense qu'il n'a pas exploité les textes d'Albert le Grand[121]. S'il est vrai que Simon de Faversham ne mentionne guère Albert le Grand dans son commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre, bien qu'il lui emprunte sans doute plusieurs idées[122], le théologien colonais est cependant l'auteur le plus cité (23 fois), juste avant Avicenne et Averroès[123], dans le commentaire aux *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne qu'il a composé dans les années 1269-1272. Dès l'introduction, alors qu'il cherche à définir l'opération propre de l'homme d'un point de vue logique, Simon de

119. Cf. R. W. Schmidt, *The domain of Logic*, *p.* 305.

120. Cf. F. M. Powicke, « Master Simon of Faversham », in *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris, 1925, p. 649-658. Même Sten Ebbesen le reconnaît, cf. « Introduction », in Simon de Faversham, *Quaestiones super libro Elenchorum*, éd. S. Ebbesen, Toronto, 1984, p. 1-22.

121. S. Ebbesen, « Albert (the Great?)'s Companion to the Organon », p. 101 : « His repeated and lenghty remarks about the subject of logic were a mine for later logicians to quarry. It is remarkable that it was not quarried by Giles of Rome for his *Expositio Sophisticorum Elenchorum*, or by Petrus de Alvernia for his *Quaestiones super Porphyrium*, or by Simon of Faversham in any of the works I know of. But from about 1300 the mine was used ».

122. Simon de Faversham, *Quaestiones super Porphyrium*, éd. P. Mazzarella, *Opera omnia*, I, 1, Padova, 1957, p. 14-15.

123. L. M. De Rijk, « On the Guenine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*. II : Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-IV of the *Summulae* », in *Vivarium*, 6, 1968, (p. 69-101) p. 99. Lambert Marie De Rijk montre qu'il cite souvent ces autorités sans les nommer, notamment Albert le Grand.

Faversham soutient sans hésitation qu'il s'agit de la *ratiocinatio*, qu'il définit, en s'appuyant sur l'autorité de Jean Philopon, comme une inférence de la raison (*discursus rationis*) de ce qui était connu en premier vers ce qui est connu ultérieurement[124]. Citant ensuite Al-Fārābī, il vante la logique comme seul moyen d'acquérir la science du raisonnement[125]. Cela l'amène à conclure, sous l'égide d'Albert le Grand cette fois, que seul le logicien est conscient de son savoir, quelle que soit la science dans laquelle il utilise la logique. Car seule la logique peut lui fait comprendre la nature des raisonnements qu'il utilise[126]. Il existe donc des logiques particulières, nous dit Simon de Faversham, qui appartiennent plutôt au domaine de l'art (*logica per modum artis*), et aussi une logique générale, qui s'enseigne (*logica per modum doctrine*) pour perfectionner la raison et rendre l'usage de la logique plus conscient de lui-même lorsqu'on l'applique à une science particulière.

Jusqu'ici, on ne voit guère de différence entre Simon de Faversham et Albert le Grand. C'est seulement lorsqu'il vient à caractériser le sujet propre de la logique qu'il s'en éloigne. En effet, il finit par soutenir que le sujet de la logique par communauté de prédication est l'étant de raison (*ens rationis*) et que le sujet par communauté d'attribution est le syllogisme[127]. En d'autres termes, parmi tous les *entia* produits par la raison lorsqu'elle raisonne et argumente,

124. L. M. De Rijk, « On the Guenine Text », p. 77-79.

125. L. M. De Rijk, « On the Guenine Text », p. 78 : « Sed quia non possumus istam operationem habere, scilciet ratiocinari, nisi per loycam, ideo loyca est maxime appetanda ».

126. L. M. De Rijk, « On the Guenine Text », p. 78 : « Ad commendationem loyce dicit Albertus curiale verbum sic : loyca a fantasiis que videntur et non sunt deliberat, errores dampnat, falsitatem ostendit, lumen dat recte speulationi in omnibus. Et dicit ulterius quod alie scientie comparantur ad loycam sicut idiota ad sapientem. Idiota enim nescit se errare nec errorem aliorum corrigere. Et ideo dicit quod aliquis sciens alias scientias preter loycam, ipse est sciens, nescit se tamen scire, sicut ignis comburit, nescit se tamen comburere ».

127. L. M. De Rijk, « On the Guenine Text », p. 79 : « Et dicendum quod subiectum in hoc libro est idem quod subiectum in tota loyca. Ad evidentiam istius est notandum quod subiectum dicitur commune ad omnia que in libro determinantur. Sed aliquid potest esse commune duobus modis. Uno modo aliquid dicitur commune communitate predicationis, ut animal ; secundo modo communitate attributionis, ut omnia que sunt sub animali attribuntur ad ipsum. Et cum subiectum dicitur commune, ideo duobus modis dicitur. Quoddam est subiectum commune communitate predicationis, ut ens rationis quod est formatum ab intellectu. Et dicitur subiectum predicationis, quia ens rationis predicatur de omnibus entibus rationis, que sunt sillogismus, argumentum, nomen et verbum et oratio et propositio, et sic de aliis. De istis omnibus predicatur ens rationis. Verbi gratia ut 'sillogismus est rationis' etc. Aliud est subiectum commune communitate attributionis, ut sillogismus communiter dictus secundum quod se extendit ad sillogismum dialecticum, demonstrativum et ad alia entia rationis, que sunt nomen, verbum, oratio etc. Ista omnia habent attributionem ad sillogismum communiter dictum. Apparet ergo quod id quod est subiectum in tota loyca quod id est subiectum in hoc libro, hoc modo dictum est, differenter tamen quia in tota loyca dicitur subiectum per modum artis, hic autem per modum doctrine ».

le syllogisme est le sujet par excellence. Il faut en conclure que, selon Simon de Faversham, toutes les argumentations peuvent être réduites au syllogisme. Quelques années plus tard, Raoul le Breton reprendra mot pour mot la thèse de Simon de Faversham dans ses *Quaestiones super Porphyrium*[128]. Simon de Faversham et Raoul le Breton ont tenté de trouver une solution pour harmoniser les différents points de vue à propos du sujet de la logique. Ils ne s'opposent donc ni à Albert le Grand, ni à Thomas d'Aquin, mais tentent simplement de les mettre d'accord. Ils perdent en même temps ce qui faisait la force de la position d'Albert, c'est-à-dire la possibilité, à l'intérieur de la logique, de hiérarchiser les différentes formes d'argumentation et de les appliquer aux différentes parties de la philosophie.

2.5. Barthélémy de Bruges, un logicien albertiste au XIV^e^ siècle

Maître ès arts et médecin à Paris et à Montpellier[129], membre du collège de Sorbonne entre 1299 et 1315[130], au moment où Raoul le Breton en était le proviseur, Barthélémy de Bruges dispute un *sophisma de subiecto logicae*[131], dans lequel il entend défendre la position d'Albert le Grand, tout en la corrigeant sur un aspect qui lui semble fondamental. Comble de l'arrogance, Barthélémy prétend même mieux comprendre la position d'Albert le Grand qu'il ne la comprenait lui-même[132].

128. Radulphus Brito, *Quaestiones super Porphyrium*, q. 3, éd. S. Ebbesen et J. Pinborg, in « Bartholomew of Bruges and his Sophism on the Nature of Logic », p. XV-XVI : « Et ego dico duo ad quaestionem : primo quod subiectum in logica est ens rationis sive secundae intentiones, subiectum dico per praedicationem. Sed subiectum commune per attributionem est syllogismus [...]. Ad aliud [...] dico sicut dicit Albertus I *Priorum* quod syllogismus aliter et aliter est subiectum in tota logica et in libro *Priorum*, quia syllogismus consideratus secundum omnem modum essendi quem habet in se et absolute et in suis partibus integralibus et subiectivis et in illis quae habent attributionem ad ipsum est subiectum in tota logica. Sed syllogismus consideratus quantum ad eius materiam et formam secundum se et absolute est subiectum in libro *Priorum* ».

129. Cf. E. Pelzer, « Barthélemy de Bruges, philosophe et médecin du XIV^e^ siècle », dans E. Pelzer, *Études d'histoire littéraire de la scolastique médiévale*, Leuven/Paris, 1964, p. 520-537.

130. Cf. A. Franklin, *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque les débuts de l'imprimerie à Paris et la succession de Richelieu d'après des documents inédits*, 2^e^ édition, Paris, 1875, p. 224.

131. On trouvera une liste complète de ses œuvres, ainsi qu'une bibliographie exhaustive sur la vie et l'œuvre de Barthélemy de Bruges dans le *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi*, I, 6, Firenze, 2003, p. 700-704.

132. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, éd. S. Ebbesen et J. Pinborg, « Bartholomew of Bruges and his Sophism on the Nature of Logic », p. 105 : « Idem sentit Albertus in multis locis sui supra Porphyrium [...]. Et mirum fuit de isto homine, cum intentionem nostram, ut apparet respicienti illud capitulum, per rationem praetractam concludat, quod postea immediate dicit : hoc autem est argumentatio. Unde credo, licet non

Le témoignage de Barthélémy de Bruges est donc particulièrement intéressant, car il montre que dès les premières années du XIV^e^ siècle il était devenu usuel de distinguer les diverses positions que l'on retrouvera chez Gérard d'Odon et même jusque chez Jacques Zabarella. On retrouve donc les candidats habituels au poste de sujet de la logique : le *sermo*, le syllogisme, les *entia rationis*, l'argumentation, etc. On reconnaît même clairement la position de Simon de Faversham et de Raoul le Breton parmi les positions citées[133]. Comme Albert le Grand, qui est sans cesse mentionné, Barthélémy de Bruges définit la logique comme la science des inférences qui nous font passer du connu à la connaissance de l'inconnu[134]. Il critique ensuite toutes les thèses en présence et s'accorde globalement avec le logicien colonais, sauf sur un point très précis.

Selon lui, la logique porte sur *toutes* les manières d'inférer de nouvelles connaissances à partir de quelque chose de connu. La logique porte donc sur toutes les formes d'argumentation, mais aussi, plus généralement, sur toutes les formes d'inférences qui nous apportent de nouvelles connaissances, même lorsqu'il s'agit de l'incomplexe, c'est-à-dire l'inférence par la définition ou la division et certainement l'inférence topique, bien que Barthélémy de Bruges ne mentionne pas ici le rôle des *Topiques*[135]. Ayant peut-être perçu qu'il s'agissait là du point de rupture possible entre Albert le Grand et son disciple

explicet, quod accepit argumentationem non proprie prout complectitur 4 species [...] sed pro instrumento deveniendi a cognito ad incognitum ».

133. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, p. 4 : « Dixit respondens quod duplex est subiectum commune in logica, scilicet subiectum commune per praedicationem et subiectum commune per attributionem. Subiectum vero commune praedicatione dixit erat ens rationis : praedicatur enim de omnibus consideratis in logica. Sed subiectum commune per attributionem dixit quod erat syllogismus : ad ipsum enim omnia determinata in logica habet attributionem, ut patet ex inductione praefacta ».

134. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, p. 24 : « Tertio sciendum est quod intentio logicae est tradere modum vel artem qua acquiritur scientia ignoti. Et hoc vult Alpharabius in dicto libro capitulo tertio [...]. Idem vult Albertus in commento suo supra Prophyrium capitulo 4 [...]. Idem vult Avicenna in Logica sua in multis locis, et similiter Philosophus et Commentator in secundo *Metaphysicae*, ubi dicunt quod logica est modus sciendi, id est via deveniendi in scientiam, ut habet littera commenti ».

135. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, p. 32-33 : « Alia vero est opinio Alberti in suo commento supra Porphyrium, quod argumentatio est subiectum in tota logica. Et ratio eius est haec : illud est subiectum in logica par quod universaliter devenitur a cognito in notitiam ignoti ; sed huiusmodi est argumentatio ; quare etc. [...] Sed haec opinio, salva eius reverentia, si intelligitur de subiecto commune in logica non est vera, quoniam de illo est logica ut de subiecto per quod universaliter devenitur ad ignoti notitiam ; sed hoc non est argumentatio ; quare etc. Maiorem et ipse idem accipit. Minor probatur : per argumentationem enim solum devenitur in notitiam complexi ignoti, ut palam est cuilibet scienti logicam, et ut ipse dicit ubi dividit logicam ; sed per divisionem et definitionem devenitur in notitiam incomplexi ignoti ; quare etc. ».

Thomas d'Aquin, Barthélémy de Bruges préfére élargir un peu plus le sujet de la logique. Selon lui, tout instrument de la science est sujet de la logique[136]. S'il entend rendre plus cohérente la position d'Albert le Grand, il considère que ce qu'il affirme était contenu en puissance dans son commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre[137].

2.6. Le sujet de la logique chez les Albertistes tardifs

Comment les Albertistes ont-ils reçu l'oeuvre logique d'Albert ? Nous l'avons déjà mentionné plus haut, Alain de Libera jugeait que la *Logica* n'avait guère fait d'émules chez les Albertistes. On trouve pourtant des traces du débat sur le sujet de la logique jusqu'au XV^e^ siècle chez certains d'entre eux. Dans sa *Métaphysique*, Jean de Maisonneuve prend position sur la nature et le sujet de la logique, en affirmant qu'il sagit d'une science spéculative qui porte sur les intentions secondes et en particulier sur le syllogisme qui nous fait connaître ce qui était auparavant inconnu en nous en fournissant la preuve[138]. Comme

136. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, p. 40 : « Omnibus quidem igitur circumspectis nulli quidem praeiudicando, saniori sententiae si apparuerit oboedire non remuens, dico ad praesens quod arbitror quod rei veritas et opinio Aristotelis et sui Commentatoris sit quod instrumentum inquirendi ignotum vel instrumentum deveniendi a cognito ad ignoti secundum quod huiusmodi (quae pro eodem nunc habeo) sit subiectum commune in logica, et quod passiones secundum se talis instrumenti et suarum partium in logica demonstrantur ; et tale instrumentum, si quis vellit, poterit appellare instrumentum sciendi accipiendo scientiam largo modo non pro cognitione acquisita per demonstrationem sed pro omni cognitione certa ex praenotis apud discentem existentibus acquisita ; proprie tamen dicitur illud instrumentum inquirendi ignotum. Et dico 'secundum quod huiusmodi' quoniam tale instrumentum posset considerari vel ut est ens, et sic pertineret ad primum philosophum ; vel ut est perfectio vel forma intellectus, et sic pertineret ad scientiam de anima ; sed hoc modo consideratum, scilicet ut per ipsum tamquam per instrumentum manuducitur intellectus in cognitionem ignoti, est subiectum commune in logica ».
137. Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, p. 42-43 : « Idem sentit Albertus in multis locis commenti sui supra Porphyrium, ubi dicit sic capitulo IIII° : 'Cum autem logica sit scientia contemplativa docens qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam, oportet necessario quod logica sit de huiusmodi rationis instrumento per quod acquiritur per notum ignoti scientia de omni eo quod de ignoto efficitur notum'. Et mirum fuit de isto homine, cum intentionem nostram, ut apparet respicienti illud capitulum, per rationem praetractam concludat, quod postea immediate dicit 'Hoc autem est argumentatio'. Unde credo, licet non explicet, quod accepit argumentationem non proprie prout complectitur 4 species, scilicet syllogismum, enthymema, inductionem et exemplum, sed pro instrumento deveniendi a cognito ad incognitum ; et hoc concludit sua ratio evidenter, ut patet respicienti istum locum ».
138. Iohannes de Novo Domo, *Metaphysica*, ms. Darmstadt 401, f. 2v, cité par Z. Kaluza, « Jean de Maisoneuve et l'école de Buridan », dans Z. Kaluza, *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du* XIV^e^ *et du* XV^e^ *siècles*, Bergamo, 1988, p. 115, note 34 : « Sequitur primo ex prima conclusione et sibi annexis, quod licet logica est de numero scientiarum speculativarum, quia scientiae logicae non considerant ens vel entis partem

nous avons tenté de le montrer, cette position n'est pas contradictoire avec ce que dit Albert le Grand, même s'il manque l'accent mis sur la variété des formes d'argumentation, absolument nécessaire si l'on veut comprendre comment la logique est à la fois une science et un art qui s'applique à tous les genres de savoirs rationnels.

La situation sera différente chez Heymeric de Campo, l'élève de Jean de Maisonneuve. En effet, Heymeric tente d'entrer plus avant dans le détail de la théorie logique, pour expliquer ce qui distingue Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Dans ses *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia* (ou *Tractatus problematicus*), qui a servi de modèle scolaire à la fin du XV^e^ siècle[139], notamment à l'Université de Cologne, Heymeric compare, entre autres choses, les mérites respectifs des théories logiques d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin[140]. Il commence, comme il était d'usage chez les Albertistes, par attaquer ses contemporains nominalistes qui, selon lui, ne lisent pas Aristote comme il se doit. Dans la partie suivante du traité qui nous intéresse plus directement, lorsque le théologien néerlandais distingue les interprètes thomistes et albertistes, il défend explicitement la position du docteur universel comme étant plus proche de l'esprit de la lettre d'Aristote, même s'il reconnaît aussi certains mérites à la position thomiste, comme l'a bien montré Maarten Hoenen[141].

La question qui l'occupe le plus est la suivante : la logique est-elle une science pratique ou une science spéculative ? Selon Heymeric de Campo, Albert considérait la logique comme une science spéculative, alors qu'elle serait plutôt une science pratique selon Thomas[142]. En lisant ce texte, on

aliquam, sed potius intentiones secundae circa res per sermonem positas, per quas habentur veniendi de noto ad notitiam ignoti secundum syllogismum inferentem vel probantem. Et ideo, ut docebitur in 6°, potius sunt modi speculativae scientiae, quam aliqua pars essentialis philosophiae ».

139. Mentionnons aussi son *Promptuarium argumentorum*, Köln 1492. On y trouve en effet une discussion sur la différence entre Albert et Thomas à propos du sujet de la logique. Cf. M. J. F. M. Hoenen, « Late Medieval Schools of Thought in the mirror of University Textbooks. The *Promptuarium argumentorum* (Köln 1492) », in M. J. F. M. Hoenen éd., *Philosophy and Learning : Universities in the Middles Ages*, Leiden/New York, 1995, p. 329-369 (en particulier p. 339).

140. Ce fait a été noté depuis longtemps. Cf. R. Heiss, « Der Aristotelismus in der Artistenfakultät der alten Universität Köln », *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität i. J. 1388*, Köln, 1938, p. 310-312.

141. M. J. F. M. Hoenen, « Comment lire les grands maîtres ? Gérard de Monte, Heymeric de Campo et la question de l'accord entre Albert le Grand et Thomas d'Aquin (1456) », *Revue thomiste*, 108, 2008, p. 105-130.

142. Heymericus de Campo, *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia*, Prol. I, Köln, 1496, f. avii^r^-avii^v^ :

peut s'étonner que Heymeric semble attribuer à Albert le Grand et aux *Albertistae* la thèse selon laquelle la logique est une science du langage (*scientia sermocinalis*)[143]. Rien n'est dit sur l'argumentation, ni même sur les divisions de la logique. Cela montre à quel point les questions logiques chez Heymeric de Campo sont des versions dégradées de celles discutées par Albert le Grand.

Quelques années plus tard, lorsque Gérard de Monte tente de réconcilier Albert et Thomas dans ses *Concordantiae dictorum Thomae Aquinatis et Alberti Magni*[144], il montre que la logique est aussi une science spéculative selon Thomas d'Aquin. Le débat semble avoir quelque peu changé et à s'en tenir à ces trois témoignages nous serions tentés de rejoindre le point de vue d'Alain de Libera. On doit pourtant nuancer ce point de vue en nous penchant sur quelques logiciens moins célèbres qui qui reprennent avec zèle la logique d'Albert le Grand et en particulier son commentaire à l'*Isagogè* de Poprhyre : Gérard de Harderwijk et Arnold de Tongres[145].

Si le commentaire de Gérard de Harderwijk aux *Summulae* de Pierre d'Espagne a déjà été étudié[146], ses commentaires à la *logica vetus* restent fort méconnus. On ne saurait en proposer ici une analyse de détail, mais il convient de noter quelques points qui montrent que le commentaire d'Albert le Grand à l'*Isagogè* de Porphyre redevient un véritable guide pour répondre aux questions de l'époque. Henk A. G. Braakhuis[147] a bien montré que Gérard de Harderwijk reprenait des éléments de logique terministe pour les critiquer de l'intérieur, mais cela ne l'éloigne pas pour autant d'Albert le Grand. On retrouve le même phénomène dans son commentaire à l'*Isagogè* : il répond aux questions de ses collègues nominalistes ou thomistes — qui ne sont plus exactement celles que se posait Albert lui-même — en utilisant tout ce qu'il peut trouver chez le théologien colonais pour formuler sa propre position.

« [...] an logica et similiter aliae scientiae sermocinales sunt practicae vel speculativae. Et utrumque potest sic argumentari. Videtur enim primo Albertistas quod sunt speculativae [...]. Oppositum huius arguitur secundum viam beati Thomae ».

143. Heymericus de Campo, *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia*, Prol. I, ed. cit., f. avi^{v}-avii^{r}. Heymeric formule ainsi la question à résoudre : « An logica similiter alie scientie sermocinales sint practice vel speculative ».

144. Gerardus de Monte, *Concordantiae dictorum Thomae Aquinatis et Alberti Magni*, Köln, 1497.

145. Sur ces deux auteurs, voir les remarques dans A. de Libera, « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand ».

146. H. A. G. Braakhuis, « School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the Wegestreit », *Miscellanea Mediaevalia* 20, 1989, p. 1-18.

147. *Ibid.*

Composé sous forme de *dubia*, le commentaire de Gérard de Harderwijk s'attache d'abord à définir les arts libéraux, mais à partir du septième *dubium*, il s'attaque à la nature de la logique et demande si la logique est une science ou seulement une méthode scientifique. La réponse cite Albert le Grand : la logique est une science, et son *subiectum* est l'argumentation[148]. Cette science est une par son sujet, même si on peut la diviser en fonction des espèces d'argumentations utilisées pour connaître quelque chose de nouveau[149]. Gérard de Harderwijk semble avoir parfaitement compris la position d'Albert et distingue lui aussi la logique générale et les logiques spéciales propres à chaque science.

Suivant la progression théorique du commentaire d'Albert le Grand à l'*Isagogè* de Porphyre, Gérard en extrait une série d'arguments pour montrer que la logique est une science rationnelle et qu'elle n'est une science du langage qu'en un sens très faible et accidentel. Il consacre quelques folios à la naturalité de la logique, en citant explicitement et en commentant de manière continue le premier traité du commentaire d'Albert le Grand à l'*Isagogè*. La solution est bien la même : la logique est naturelle, mais elle est perfectionnée par l'art. Gérard se demande enfin si la logique porte sur les intentions secondes et répond positivement sous l'autorité d'Avicenne, tout en précisant qui faut les subordonner au processus cognitif, lequel implique la réflexion logique sur le raisonnement. La discussion sur les intentions secondes est assez développée et montre l'impact qu'ont eu les débats du XIV^e^ siècle sur ces penseurs. Gérard de Harderwijk termine cette série de questions en se demandant si l'argumentation est l'objet propre de la logique. Bien entendu, sa réponse est positive[150].

148. Gerardus de Harderwijk, *Commentum super Artem Veterem Aristotelis. Super Porphyrium*, Köln, 1494, f. AAiii^vb^ : « Solutio sic, quia illud est scientia quod habet subiectum proprias passiones demonstrabiles sibi inesse per vera principia, huiusmodi est logica, ergo est vera scientia. Minor probatur, quia subiectum eius est argumentatio, ut postea dicetur, passio eius est esse illativum consequentis ex antecedente, et principia diffinitio eius. Unde potest talis formari demonstratio. Omnis explicatio argumenti per orationem est illativa consequentis ex antecedente, sed omnis argumentatio est argumenti per orationem explicatio ; ergo est illativa consequentis ex antecedente. Etiam potest accipi diffinitio argumentationis quam dat Albertus dicens : argumentatio est ratiocinatio mentem arguens per habitudinem noti ad ignotum, et sic subsumendo potest fieri aliqua demonstratio particularis sub illa communi hoc modo. Omnis argumentatio est illativa consequentis ex antecedente ; hec particularis argumentatio est argumentatio, ergo illativa consequentis ex antecedente ».

149. Gerardus de Harderwijk, *Commentum super Artem Veterem Aristotelis. Super Porphyrium*, f. AAiv^rb^.

150. Gerardus de Harderwijk, *Commentum super Artem Veterem Aristotelis. Super Porphyrium*, f. BBi^rb^ : « Solutio sic, et hoc probatur primo auctoritate Alberti Magni et multorum aliorum. Secundo rationibus sic, quia logica principaliter intendit docere qualiter

Les thèses soutenues par Gérard de Harderwijk sont donc celles d'Albert, mais adaptées à un contexte différent, faisant intervenir des polémiques contemporaines. Notons aussi le peu d'importance accordée aux divisions de la logique : Gérard se contente de distinguer la logique ancienne et la moderne. La *logica vetus* traite des parties incomplexes de l'argumentation, alors que la *logica nova* porte sur l'argumentation en tant que telle[151]. Gérard laisse de côté le cas de la *Rhétorique* et celui de la *Poétique*, ne rendant pas complètement justice à l'effort fait par Albert le Grand pour les inclure dans l'enseignement de la logique générale.

Le commentaire d'Arnold de Tongres est assez proche de celui de Gérard de Harderwijk, tant sur la forme que sur le contenu. La division du texte montre clairement que l'auteur tente de répondre à un questionnaire beaucoup plus large que celui du XIII^e^ siècle, puisqu'il contient un traitement indépendant et assez long sur les intentions secondes, qui n'est pas sans rappeler les discussions du XIV^e^ siècle. Citant lui aussi Albert le Grand, Arnold de Tongres soutient que la logique est à la fois une science et une méthode pour les autres sciences[152]. Comme Gérard de Harderwijk, Arnold reprend lui aussi à son compte les thèses principales d'Albert concernant l'*argumentatio*[153].

Si tous les Albertistes n'ont pas repris explicitement la logique d'Albert le Grand à leur compte, certains sont allés assez loin dans ce sens, et cela méritait d'être noté pour l'histoire de la réception de la logique albertinienne. Cependant, entre Barthélémy de Bruges et les Albertistes du XV^e^ siècle, on trouve de très nombreuses mentions de la position albertinienne, mais, à notre connaissance, aucun logicien ne la défend explicitement. Nous pouvons donc conclure par quelques remarques générales à propos du débat sur le sujet de la logique et sur la réception d'Albert le Grand.

et per que devenitur de notitia noti ad notitiam incogniti [...] ».

151. Gerardus de Harderwijk, *Commentum super Artem Veterem Aristotelis. Super Porphyrium*, f. BBi^vb^.

152. Arnoldus Luyde a Tongris, *Epitomata sive reparationes logicae veteris et novae Aristotelis iuxta viam Alberti Magni*, Köln, 1496, f. a2v.

153. Arnoldus Luyde a Tongris, *Epitomata sive reparationes logicae veteris et novae Aristotelis iuxta viam Alberti Magni*, f. b1r : « Quid est subiectum tota logica. Solutio Alberti : quod argumentatio. Et ratio eius ad hoc est quia logica principaliter intendit docere qualiter et per quae devenitur de notitia noti ad notitiam incogniti. Et ergo necessarium est quod sit de tali instrumento rationis subiective quo possit acquiri cuiuslibet ignoti notitia. Sed tale instrumentum est argumentatio ; ergo argumentatio est logicae subiectum ». Dans sa réponse aux arguments *contra*, Arnold montre son accord avec Albert.

3. Conclusion

Lorsque le philosophe du XVI^e^ siècle Jacques Zabarella détaille les tenants et les aboutissants du débat médiéval sur le *subiectum logicae*, il déclare : « pour ma part, j'ai toujours jugé vaine leur controverse, qui ressemble à un combat d'aveugles, puisqu'aucun d'entre eux n'a reconnu ni la nature de la discipline logique ni la qualité du sujet qu'il faut rechercher en elle »[154]. Alors qu'il consacre pourtant un long livre à la nature de la logique, Jacques Zabarella juge les arguties médiévales comme des batailles dont les parties prenantes sont en fait entièrement d'accord. Pourtant, malgré son jugement sévère à l'égard des philosophes médiévaux, il finit par définir la logique comme l'instrument de la philosophie[155] et s'accorde en cela avec un pan entier de la logique d'Albert le Grand.

Quelle représentation pouvait se faire un penseur de la Renaissance des débats que nous vons reconstruits ici ? Comment ne pas songer ici à Pantagruel qui, lorsqu'il arrive à Paris, découvre l'inéptie de certaines questions scolastiques, dont Rabelais a su décrire le ridicule en inventant la *quaestio* suivante : *Utrum chimera bombinans possit comedere intentiones secundas*. Il serait exagéré de penser que le débat sur le sujet de la logique est devenu à ce point stérile à la fin du Moyen Âge qu'il prendrait l'allure d'une parodie rabelaisienne. Le fait que Rabelais fasse intervenir les intentions secondes dans sa fiction doit tout de même attirer notre attention sur un trait important de l'évolution des débats scolastiques. Sans donner dans la vision gilsonienne de la décadence de la philosophie au XIV^e^ siècle, il faut cependant noter que, sur ce débat précis, le rôle croissant donné aux intentions secondes a, semble-t-il, détourné l'intérêt de nombreux logiciens des problèmes de départ qui semblaient pourtant prometteurs d'un point de vue philosophique[156]. La question ontologique des modes d'être des objets de la logique prend le pas sur celle, à la fois spéculative et pratique de son rôle et de sa place dans la philosophie.

Ce parcours dans le débat médiéval sur le sujet de la logique laisse donc l'impression, qui devra être confirmée par d'autres travaux, d'une transformation lente mais assurée des termes de la discussion malgré les rares Albertistes des XIV^e^ et XV^e^ siècles. Alfonso Maierù avait vu juste lorsqu'il décrivait l'imposition progressive de l'intentionalisme avicennien, mouvement auquel Albert le Grand a pariticipé malgré lui, quoique de

154. Iacopo Zabarella, *De natura logicae*, p. 111.

155. Iacopo Zabarella, *De natura logicae*, p. 83.

156. Bien entendu, certains logiciens du XIV^e^ siècle, comme Jean Buridan, continueront à leur manière la tradition initiée au siècle précédent et développeront de véritables logiques de la connaissance.

manière beaucoup plus nuancée que ses successeurs. Sten Ebbesen et Costantino Marmo avaient aussi raison de souligner le nombre peu élevé de logiciens médiévaux qui reprennent *verbatim* les thèses albertiniennes. Une fois le débat concentré sur l'intentionalisme, sur la distinction des modes d'être dont traite la métaphysique et la logique, et sur l'épineuse question du *fundamentum in re* des intentions dans l'esprit, on a l'impression que la logique d'Albert le Grand occupe une place moindre par rapport à celle qu'elle occupait à la fin du XIII^e^ siècle et au tout début du XIV^e^ siècle. Il faudra attendre les Albertistes tardifs pour qu'elle joue à nouveau un rôle chez quelques rares philosophes.

Une telle évolution ne tient pas tant à la faiblesse de la logique d'Albert le Grand ou à son manque d'originalité, qu'à certaines transformations des intérêts philosophiques et à une spécialisation du complexe de questions et de réponses lié au sujet de la logique. Qu'il nous suffise ici de renvoyer aux textes de certains philosophes aristotéliciens italiens ayant discuté le problème du *subiectum logicae*, tels que Gentile de Cingoli, Angelo d'Arezzo ou Matteo da Gubbio[157], pour nous assurer d'une telle transformation. Plus généralement, l'introduction à l'édition du *De intentionibus* de Gérard d'Odon rédigée par Lambert Marie De Rijk[158] suffit à donner un aperçu de la complexité des débats du XIV^e^ siècle sur la nature des intentions secondes et sur leur rôle dans la définition de la logique. Quant à Raoul le Breton, s'il reprend la thèse de Simon de Faversham dans ses *Questions sur Porphyre*, thèse qui dépend à son tour d'Albert le Grand, ses autres logiques sont résolument tournées vers des problèmes plus précis et davantage liées à l'ontologie qu'à la connaissance[159]. C'est semble-t-il l'une des raisons pour lesquelles on prend de moins en moins le temps de discuter le détail la logique albertinienne à partir du XIV^e^ siècle, en se contentant de la mentionner pour alimenter la dispute d'une opinion divergente.

Il faudrait donc aller plus loin dans l'analyse de ces transformations, mais le cas de la fortune d'Albert le Grand nous semble déjà révélateur de ces changements profonds. Car la logique albertinienne, contrairement à ce qui

157. Voir les références citées en note 107.

158. Geraldus de Odo, *De intentionibus*, p. 19-249.

159. Le lecteur pourra s'en convaincre en regardant son sophisme sur les intentions secondes intitulé « *Aliquis homo est species* », éd. I. Pinborg, « Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions », *Vivarium*, XIII/2, 1975, p. 119-152. Quelques années après Raoul le Breton on trouve des discussions presque surréalistes sur l'ontologie des intentions, notamment chez Angelo d'Arezzo. Cf. A. Robert, « Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Édition de Deux questions du ms. vat. lat. 6768 », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 37/3, 2008, p. 95-167 et A. Robert, « Intentionality and the Categories in Late Medieval Averroism », cité en note 108.

a pu être écrit à son sujet, est une logique extrêmement forte et ambitieuse qui, à la manière d'Aristote lorsqu'il fait l'histoire des philosophies qui l'ont précédé, entend toujours donner une place à chacune des réflexions qui l'ont précédée dans un système ordonné.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE : SOURCES PRIMAIRES

Abbo Floriacensis, *De syllogismis hypotheticis*, éd. F. Schupp, Leiden/New York/Köln, 1997.

Aegidius Romanus, *Commentaria in Rhetoricam Aristotelis*, Venezia, 1515 (répr. Frankfurt am Main, 1968).

Albertus Magnus, *Super Porphyrium de V universalibus*, in *Opera Omnia*, vol. I/1, éd. M. Santos Noya, Münster, 2004.
— *Libri Priorum Analyticorum*, in *Opera Omnia*, vol. I, éd. A. Borgnet, Paris, 1890.
— *Libri Posteriorum Analyticorum*, in *Opera Omnia*, vol. II, éd. A. Borgnet, Paris, 1890.
— *Physica*, in *Opera Omnia* IV/1, éd. P. Hossfeld, Münster, 1987.
— *De Anima*, in *Opera Omnia* VII/1, éd. C. Stroick, Münster, 1968.
— *De Animalibus*, éd. H. Stadler, Münster, 1916-1920.
— *Meteora*, in *Opera Omnia* VI/1, éd. P. Hossfeld, Münster, 2003.
— *De bono*, in *Opera Omnia*, éd. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, et W. Kübel, XXVII, Münster, 1951.
— *De Praedicamentis*, in *Opera Omnia*, vol. I, éd. A. Borgnet, Paris, 1890.
— *Liber praedicamentorum*, à paraître dans les *Opera Omnia*, éd. C. Steel, S. Donati et M. Santos Noya.
— *In Peri hermeneias*, in *Opera Omnia*, éd. A. Borgnet,vol. I, Paris, 1890.
— *Liber Elenchorum*, in *Opera Omnia*, vol. II, éd. A. Borgnet, Paris, 1890.
— *In Metaphysicam*, in *Opera Omnia*, éd. B. Geyer, Köln, 1960/1964.
— *Super Ethica*, in *Opera Omnia*, XIV/1, éd. W. Kübel, Münster, 1968-1972.
— *Topica*, in *Opera Omnia*, éd. A. Borgnet, vol. II, Paris, 1890.

Albinus, *Prologos*, in *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 6, éd. C. F. Hermann, Leipzig, 1853, p. 147-151.

Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, 1990.

Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, in *CAG* I, éd. M. Hayduck, Berlin, 1891.
— *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, in *CAG* II/1, éd. M. Wallies, Berlin, 1883.
— *In Aristotelis Topicorum libros VIII commentaria*, in *CAG* II/2, éd. M. Wallis, Berlin, 1891.

— *Alexander of Aphrodisias*, *On Aristotle Topics I*, trad. M. Van Ophuijsen, London, 2001.
— *Traité du destin*, éd. P. Thillet, Paris, 1984.

[Alexandre d'Aphrodise]. *Alexandri quod fertur in Aristotelis Sophisticos Elenchos commentarium*, in *CAG* II/3, éd. M. Wallies, Berlin, 1898.

Alfarabi [Al-Fārābī], *Alfarabi's Commentary on Aristotle's* ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ (*De Interpretatione*), éd. W. Kutsch et St. Marrow, Beyrouth, 1986 ; trad. anglaise F. W. Zimmermann, *Alfarabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's 'De Interpretatione'*, Oxford, 1991.
— *Deux ouvrages inédits sur la réthorique*. I. *Kitāb al-ḫaṭāba*. II. *Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, éd. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth, 1971.
— *Kitāb al-amkina l-mughliṭa*, éd. R. al-ʿAjam, *Al-manṭiq ʿind al-Fārābī*, Beyrouth, 1986, vol. 2, p. 131-164 ; éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*, Qom, 1409 H.Q., vol. I, p. 195-228.
— *Kitāb al-Burhān*, éd. M. Fakhry, *Al-manṭiq ʿind al-Fārābī*, Beyrouth, 1987, p. 19-96 ; éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*, Qom, 1409 H.Q., t. I, p. 265-349.
— *Kitāb al-qiyās*, éd. R. al-ʿAjam, *Al-manṭiq ʿind al-Fārābī*, Beyrouth, 1986, vol. 2, p. 11-64 ; éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*, Qom, 1409 H.Q., t. I, p. 115-151.
— *Sharḥ al-qiyās*, éd. M. T. Dānesh-Pazhuh, *Al-manṭiqqiyyāt lil-Fārābī*. Qom, 1409 H.Q., vol. II, p. 261-553.
— *Falsafat Aristūṭālīs* (*La philosophie d'Aristote*), éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1962.
— *L'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, éd. F. M. Ajjar, trad. D. Mallet, Damas, 1999.
— *Taḥṣīl al-saʿāda* (*La réalisation du bonheur*), éd. J. Āl-Yāsīn, Beyrouth, 1981.
— *Al-Manṭiq ʿinda al-Fārābī*, éd. R. al-ʿAjam, Beyrouth, 1986.
— *Al-Manṭiqiyyāt li-al-Fārābī*, éd. M. T. Dānish-pajūh, Qom, 1989.
— *K. al-Ḥurūf* (*Livre des Lettres*), éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1969.
— *Sharḥ al-ʿIbāra*, éd. W. Kutsch et S. Marrow, Beyrouth, 1960.
— *ʿIh.s.aʾ el ʿulûm / Énumération des sciences ou Classifications des sciences*, éd. U. Amîn [Le Caire, 1968], trad. I. Mansour, Beyrouth, 1991.
— *Alpharabii … opera omnia*, éd. W. Chalmers [G. Camerarius], Paris, 1638.
— *Catálogo de las ciencias*, éd. et trad. A. González Palencia, Madrid, 1932.

— *Über die Wissenschaften. De scientiis. Nach der lateinischen Übersetzung Gerhard von Cremona*, éd. et trad. Fr. Schupp, Hamburg, 2005.
— *De scientiis, secundum versionem Dominici Gundisalvi / Über die Wissenschaften : die Version des Dominicus Gundissalinus (= De divisione omnium scientiarum)*, éd. et trad. J. H. J. Schneider, Freiburg im Breisgau, 2006.
— *Über den Ursprung der Wissenschaften / De ortu scientiarum*, éd. C. Bäumker, Münster, 1916.

Algazali, *Logyca*, éd. Ch. Lohr, « Logica Algazelis. Introduction and Critical Text », in *Traditio*, 21, 1965, p. 223-90.

Ammonius, *In Aristotelis Categorias commentarius*, in *CAG* IV/4, éd. A. Busse, Berlin, 1895.
— *In Aristotelis de Interpretatione commentarius*, in *CAG* IV/5, éd. A. Busse, Berlin, 1897.
— *Ammonius on Aristotle On Interpretation 1-8*, trad. D. Blank, London, 1996.
— « Ammonius, Commentaire du *Peri Hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1-81, 2 Busse) », trad. F. Ildefonse et J. Lallot, in *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie du langage*, seconde série n° 7, 1992, p. 1-91.
— *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium*, in *CAG* IV/6, éd. M. Wallies, Berlin, 1899.

Anonymus, *Anonymi Logica et Quadrivium*, éd. J.-L. Heiberg, København, 1929 (réimpirmé en partie dans S. Ebbesen, *Commentators and commentaries* III, p. 88-101).

Anonymus, *Incertorum Auctorum Questiones super Sophisticos Elenchos*, éd. S. Ebbesen, København, 1977.

Anonymus, *Aristoteles Opera*, vol. 4, *Scholia in Aristotelem*, éd. Ch. Brandis, Berlin, 1836.

Anonymus Magister Artium, *Anonymi Magistri Artium Parisiensis (c. 1245) Philosophica disciplina*, éd. Cl. Lafleur, dans *Quatre introductions à la philosophie au* XIII^e^ *siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal/Paris, 1988.

Anonymus Magister Artium, *Communia logice*, éd. Cl. Lafleur et D. Piché (avec la collaboration de J. Carrier), in *Laval théologique et philosophique*, 60/3, octobre 2004, p. 477-516.

Anonymus Magister Artium, *Compendium examinatorium Parisiense*, éd. Cl. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, in *Le « Guide de l'étudiant »*

d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e^ *siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Québec, 1992.

Aristote, *Categoriae et liber de interpretatione*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.
— *Categoriae vel Praedicamenta*, in *Aristoteles Latinus* I/1-5, éd. L. Minio-Paluello, Brugge, 1961.
— *Catégories*, trad. F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, 2002.
— *Catégories*, trad. M. Crubellier et P. Pellegrin, Paris, 2007.
— *Catégories*, éd. et trad. R. Bodéüs, Paris, 2001.
— *De interpretatione*, in *Aristoteles Latinus* II/1-2, éd. L. Minio-Paluello, Brugge/Paris, 1965.
— *Sur l'interprétation*, trad. C. Dalimier, Paris, 2007.
— *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, éd. W. D. Ross, préf. L. Minio-Paluello, Oxford, 1964.
— *Analytica priora*, *Aristoteles Latinus* III/1-4, éd. L. Minio-Paluello, Brugge/Paris, 1962.
— *Analytica posteriora*, *Aristoteles Latinus* IV/1-4, éd. L. Minio-Paluello, Brugge/Paris, 1968.
— *Premiers analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, 1936.
— *Prior Analytics*, trad. R. Smith, Indianapolis (IN), 1989.
— *Seconds analytiques*, éd. A. Badawi, *Manṭiq Arisṭū*, Qoweit-Beyrouth, 1980, vol. II, p. 329-485.
— *Seconds analytiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, 2005.
— *Topica*, in *Opera*, éd. I. Bekker, Academica Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, 5 vol., Bern 1960-1961 [1^a^ éd. 1830-1870].
— *Topica et Sophistici elenchi*, éd. W.D. Ross, Oxford, 1958.
— *Topiques*, éd. et trad. J. Brunschwig, Paris, 1967 (livres I-IV) et 2007 (livres V-VIII).
— *The Works of Aristotle*, I, *Topica and De Sophisticis Elenchis*, trad. W. D. Ross, Oxford, 1971.
— *Topica*. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius et Translatio Anonyma, Aristoteles Latinus V/1-3, éd. L. Minio-Paluello, Bruxelles/Paris, 1969.
— *Meteorologica*, *Aristoteles Latinus* X/1, éd. E. Rubino, Turnhout, 2010.
— *Sophistici Elenchi*, *Aristoteles Latinus* VI/1-3, éd. B. G. Dod, Leiden, 1975.
— *Réfutations sophistiques*, trad. L.-A. Dorion, Paris/Québec, 1995.
— *Rhétorique*, éd. R. Kassel, Berlin, 1976.
— *Rhétorique*, éd. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, vol. I, 1938, vol. II, 1931, vol. III, 1973.

— *Rhétorique*, trad. P. Chiron, Paris, 2007.
— *Poétique*, éd. J. Hardy, Paris, 1932.
— *De la mémoire et de la réminiscence* in *Petits traités d'histoire naturelle*, éd. R. Mugnier, Paris, 1953.
— *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, 1987.
— *Metaphysica*, éd. W. Jaeger, Oxford, 1957.
— *Physica*, éd. W. D. Ross, Oxford, 1960.
— *Physique*, éd. H. Carteron, Paris, vol. I, 1926, vol. II, 1931.
— *Politica*, gr. *Arisoteles' Politik*, éd. A. Dreizehnter, München, 1970.
— *Les Politiques*, trad. de P. Pellegrin, Paris, 1990.
— *Traité de l'Âme*, éd. W. D. Ross, Oxford, 1961.
— *Traité de l'Âme*, trad. P. Thillet, Paris, 2005.

Arnoldus Luyde a Tongris, *Epitomata sive reparationes logicae veteris et novae Aristotelis iuxta viam Alberti Magni*, Köln, 1496.

Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, éd. Cl. Lafleur, dans *Quatre introductions à la philosophie au* XIII*e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal/Paris, 1988

Augustinus Aurelius, *De dialectica*, éd. J. Pinborg, Dordrecht/Boston, 1975.
— *De doctrina christiana*, éd. I. Martin, Turnhout, 1962.

Averroès [Ibn Rushd], *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII. Cum Auerrois Cordubensis in eosdem Commentariis*[…], Venezia, 1562.
— *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*, trad. A. Benmakhlouf et S. Diebler, Paris, 2000.

Avicenne [Ibn Sīnā], *al-Shifā'*, *al-Burhān*, éd. A. ʿAfīfī, Le Caire, 1956.
— *al-Shifā'*, *al-Maqūlāt*, éd. G. C. Anawati, M. al-Khodeiri, A. al-Ehwany et S. Zayed, Le Caire, 1959.
— *Kitâb al-Sifâ' : al-Mantiq*, éd. I. Madkour *et al.*, Le Caire, 1952.
— *al-Shifā'*, *al-ʿIbāra*, éd. M. al-Khodeiri, Le Caire, 1970.
— *The Metaphysics of The Healing*. éd. et trad. M. E. Marmura, Provo, 2005.
— *Livre des directives et des remarques*, trad. A.-M. Goichon [1951], Paris, 1999.
— *Liber de anima sive sextus de naturalibus*, in *Avicenna Latinus* 1.1 et 1.2, éd. S. Van Riet, Leuven, 1968-1972.
— *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, in *Avicenna Latinus* 1.4, éd. S. Van Riet, Leuven/Leiden, 1977.
— *Liber primus naturalium. Tractatus secundus. De motu et de consimilibus*, *Avicenna Latinus* 10, éd. S. Van Riet (†), J. Janssens et A. Allard, Leuven, 2006.

— *Logyca*, Venezia, 1508 (réimpression Leuven, 1961).

Bartholomeus de Brugis, *De subiecto logicae*, éd. S. Ebbesen et J. Pinborg, « Bartholomew of Bruges and his Sophism on the Nature of Logic », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 39, 1981, p. iii-xxvi et 1-80.

Boethius, *In Isagogen Porphyrii commenta*, in (*CSEL*, XLVIII), éd. G. Schepps, rev. S. Brandt, Leipzig, 1906.
— *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius : the Second Edition of the Commentaries on the Isagoge of Porphyry, book I*, in R. Mckeon éd., *Selection from Medieval Philosophers*, vol. I, New York, 1929, p. 65-99.
— *In Categorias Aristotelis libri IV*, in *PL* 64, éd. J.-P. Migne, Paris, 1847.
— *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, éd. C. Meiser, 2 vol., Leipzig, 1879-1880.
— *In Ciceronis Topica*, éd. J. K. von Orelli et J. G. Baiter, in *M. Tulli Ciceronis opera quae supersunt omnia*, Zürich, 1833.
— *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex*, in *PL* 64, éd. J.-P. Migne, Paris, 1847.
— *Boethius's In Ciceronis Topica*, éd. et trad. E. Stump, Ithaca/London, 1988.
— *Boethius's De topicis differentiis*, éd. et trad. E. Stump, Ithaca/London, 1978.
— *De Differentiis topicis*, in *PL* 64, éd. J.-P. Migne, Paris, 1847.
— "*De topicis differentiis*" *und die byzantinische Rezeption dieses Werkes. Einleitung und textkritische Ausgabe*, éd. D. Z. Nikitas, Athens/Paris/Bruxelles, 1990.
— *De Divisione Liber*, éd. et trad. J. Magee, Leiden, 1988.
— *Anicii Manlii Seuerini Boethii De syllogismo categorico*, éd. et trad. Chr. Thomsen Thörnqvist, Göteborg, 2008.
— *Anicii Manlii Seuerini Boethii Introductio ad syllogismos categoricos*, éd. et trad. Chr. Thomsen Thörnqvist, Göteborg, 2008.

Boethius de Dacia, *Questiones super librum Topicorum*, éd. N. J. Green-Pedersen et J. Pinborg, København, 1976.

Bonaventura, *Opera Omnia*, éd. Collegium S. Bonaventura, Quaracchi, 1882-1902.

Cassiodorus, *Institutiones*, éd. R. A. B. Mynors, *Cassiodori Senatoris Institutiones Edited from the Manuscripts*, Oxford, 1937.

Cicero M. Tullius, *De oratore*, éd. H. Bornecque et E.Courbaud, Paris, 1922-1930.
— *Topiques*, éd. H. Bornecque, Paris, 2e éd., 1960.
— *De finibus bonorum et malorum*, éd. L. D. Reynolds, Oxford, 1998.

— *Topica*, éd. et trad. T. Reinhardt, Oxford, 2003.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999.
— *Vitae philosophorum*, éd. H. S. Long, Oxford, 1964.
— *Vitae philosophorum*, éd. M. Marcovich, Stuttgart, 1999.

Dion Cassius, *Roman History*, books 71-80, éd. E. Cary, Cambridge(Ma)/London, 1927.

Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiæ / Über die Einleitung der Philosophie*, éd. et trad. A. Fidora et D. Werner, Freiburg im Breisgau, 2007.
— *De divisione philosophiæ*, éd. L. Baur, Münster, 1903.
— *De scientiis*, éd. M. Alonso Alonso, Madrid, 1954.

Élias, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, in *CAG* XVIII/1, éd. A. Busse, Berlin, 1900.

Galien, *Institutio logica*, éd. K. Kalbfleisch, Leipzig, 1896.
— *On Semen*, éd. Ph. De Lacy, Berlin, 1992.
— *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, éd. et trad. Ph. De Lacy, Berlin, 1984.
— *Sur ses propres livres*, éd. V. Boudon-Millot, Paris, 2007.
— *Sur ses propres opinions*, éd. V. Boudon-Millot et A. Pietrobelli, in *Revue des Études Grecques*, 118, 2005, p. 168-213.

Geraldus de Odo, *Logica*, in *Opera philosophica*, vol. 1, éd. L. M. De Rijk, Leiden/New York/Köln, 1997.

Gerardus de Harderwijk, *Commentum super Artem Veterem Aristotelis. Super Porphyrium*, Köln, 1494.

Gerardus de Monte, *Concordantiae dictorum Thomae Aquinatis et Alberti Magni*, Köln, 1497.

Gilbertus Porretanus (Ps.), *De VI Principiis*, in Aristoteles Latinus I. 6/7, *Categoriarum supplementa*, éd. L. Minio-Paluello, Brugge/Paris, 1966.
— *Libro dei sei princìpi*, éd. F. Paparella, Milano, 2009.

Gualterus Burlaeus, *Expositio super librum Porphyrii*, éd. M. Vittorini, disponible à l'adresse : http ://www.static.cc.univaq.it/diri/lettere/docenti/conti/Allegati/WB_praedicabilia.pdf

Guilelmus Arnaldus, *Lectura tractatuum*, éd. L. M. De Rijk, « On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, IV. The *Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-1244).

With a Note on the Date of Lambert of Auxerre's *Summulae* », in *Vivarium*, 7, 1969, p. 120-162.

Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, éd. L. Nauta, Turnhout, 1999.

Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in librum quartum Sententiarum* (*Reportatio*), in *Opera Theologica* VII, éd. R. Wood, G. Gál et R. Green, St. Bonaventure (NY), 1984.
— *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (*Reportatio*) in *Opera Theologica* V, éd. G. Gál et R. Wood, St. Bonaventure (NY), 1981.
— *Quaestiones Variae*, in *Opera Theologica* VIII, éd. G. J. Etzkorn, F. E. Kelley et J. C. Wey St. Bonaventure (NY), 1984.
— *Summula philosophiae naturalis*, in *Opera Philosophica* VI, éd. S. Brown, St. Bonaventure (NY), 1984.

Heymericus de Campo, *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia*, Köln, 1496.

Iacopo Zabarella, *De natura logicae*, in *Opera logica* XIV, Venezia, 1578.
— *La nature de la logique*, trad. D. Bouillon, Paris, 2009.

Ikhwan as-Safa, *Epistles of the Brethren of Purity : On Logic*, éd. et trad. C. Baffioni, Oxford, 2010.

Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxia*, trad. latine de Burgondio de Pise, éd. E. M. Buytaert, New York, 1955.
— *Dialectica*. Version of Robert Grosseteste, éd. O. A. Colligan, St. Bonaventure (NY)/Leuven/Paderborn, 1953.

Iohannes Duns Scotus, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, in *Opera Philosophica* I, éd. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gal, R. Green, T. Noone et R. Wood, St. Bonaventure (NY), 1999.

Iohannes Pagus, *Scriptum super Porphyrium*, mss Padova, Bibl. Univ. 1589, fol. 3ra-22va et Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 5988, fol. 63ra-81va.

Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, éd. J. T. Muckle, in *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge*, 11, 1937-1938, p. 299-340.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, éd. W. M. Lindsay, Oxford, 1911.

Johannes Scotus Erigena *et al.*, *Tutti i commenti a Marziano Capella. Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e Anonimi*, éd. I. Ramelli, Milano, 2006.

Lucien, *Eunuque*, éd. J. Bompaire, Paris, 2003.

Macrobius, *Commentaire au Songe de Scipion*, éd. M. Armisen-Marchetti, Paris, 2003.

Marius Victorinus, *De definitionibus*, éd. A. Pronay, Frankfurt, 1997.
— *Q. Fabii Laurentii Victorini explanationem in rhetoricam M. Tullii Ciceronis libri duo*, éd. C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863.

Martianus Capella, *Les noces de Philologie et de Mercure*, éd. M. Ferré, Paris, 2007.

Olympiodore, *Prolegomena et in Categorias Commentarium*, in *CAG* XII/1, éd. A. Busse, Berlin, 1902.

Paul le Perse, *Traité de logique*, in J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, vol. IV, Leiden, 1875.

Petrus Abaelardus, *Dialectica*, éd. L. M. de Rijk, Leiden, 1970 (2e éd.).

Petrus Hispanus, *Tractatus* (*Summulae logicales*), éd. L. M. de Rijk, Assen, 1972.

Philopon, *In Aristotelis Analyticorum posteriorum*, in CAG XIII/3, éd. M. Wallis, Berlin, 1909.
— *In Aristotelis Analyticorum priorum*, in CAG XIII/2, éd. M. Wallis, Berlin, 1905.
— *In Aristotelis Categorias Commentarium*, in *CAG* XIII/1, éd. A. Busse, Berlin, 1898.
— *In Aristotelis de Anima commentarium*, in *CAG* XV, éd. M. Hayduck, Berlin, 1897.

Philostrate, *Lives of the Sophists*, éd. W. C. Wright, Cambridge (MA)/London, 1989.

Platon, *Gorgias*, éd. A. Croiset, Paris, 1923.
— *Gorgias*, trad. M. Canto, Paris, 1987.
— *La République*, éd. S. R. Slings, Oxford 2003.
— *La République*, trad. G. Leroux, Paris, 2002.
— *Ménon*, éd. A. Croiset, Paris, 1923.
— *Ménon*, trad. M. Canto, Paris, 1991.
— *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, 1950.
— *Parménide*, éd. J. Burnet (*Opera*, t. II), Oxford, 1910.
— *Phédon*, éd. J. C. G. Strachan, Oxford 1993.
— *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, 1991.
— *République*, éd. S. R. Slings, Oxford, 2003.

— *Sophista*, in *Platonis Opera. Tetralogias I-II continens*, éd. E. A. Duke *et al.*, Oxford, 1995.

Porphyre, *In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responsionem*, in *CAG* IV/1, éd. A. Busse, Berlin, 1887.
— *Introduction*, trad. J. Barnes, Oxford, 2003.
— *Isagoge*, in *CAG* IV/1, éd. A. Busse, Berlin, 1887.
— *Isagoge*, trad. G. Girgenti, Milano, 2004.
— *Isagoge*, trad. B. Maioli, Padova, 1969.
— *Isagoge*, trad. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, Paris, 1998.
— *translatio Boethii* in *Categoriarum Supplementa : Porphyrii Isagoge, translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum Liber Sex Principiorum* in Aristoteles Latinus I/6-7, éd. L. Minio-Paluello et B. G. Dod, Brugge/Paris, 1966.
— *Vie de Plotin*, éd. P. Henry et H.-R. Schwyzer (*Plotini Opera* vol. I), Oxford, 1964.
— *Vie de Plotin*, trad. L. Brisson in Plotin, *Traités* 51-54, Paris, 2010.

Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, éd. V. Cousin, Paris, 1864.
— *Elementatio Theologica = The Elements of Theology*, éd. E. R. Dodds, Oxford, 1963^2.
— *In Platonis Cratylum Commentaria*, éd. G. Pasquali, Leipzig, 1908.
— *In Platonis Timaeum Commentaria*, 3 vol., éd. E. Diehl, Leipzig, 1903-1906.

Richerus, *Historiae*, éd. H. Hoffmann, Hannover, 2000.

Robertus Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, éd. P. Rossi, Firenze, 1981.

Robertus Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. A. G. Judy, Oxford, 1976.

Robertus Kilwardby [ps.-Aegidius Romanus], *Expositio Egidii Romani super libros priorum Analeticorum Aristotelis cum textu euisdem*, Venezia, 1499.

Rogerus Bacon, *Communia mathematica*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* XVI, éd. R. Steele, Oxford, 1920.
— *Communia naturalium*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* II, éd. R. Steele, Oxford, 1909-1911.
— *Compendium studii theologiae*, in *Roger Bacon Compendium of the Study of Theology*, éd. et trad. T. S. Maloney, Leiden/New York/København/Köln, 1988.
— *De signis*, in K. M. Fredborg, L. Nielsen et J. Pinborg, « An Unedited Part of Roger Bacon 'Opus maius' : 'De signis' », *Traditio*, 34, 1978, p. 81-136.

— *Moralis philosophia Opus majus, pars septima*, éd. F. Delorme et E. Massa, Zürich, 1954.
— *Opus majus*, in J. H. Bridges, *The 'Opus Majus' of Roger Bacon*, 3 vol, Oxford, 1897-1900 (repr. Frankfurt am Main, 1964).
— *Opus tertium*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, éd. J. S. Brewer, London, 1859.
— *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V-X)*, vol. X, in Opera hactenus inedita X, éd. R. R. Steele et F. M. Delorme, Oxford, 1909-1940.
— *Summulae dialectices*, éd. A. de Libera, « Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon », parties 1 et 2, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 53, 1986, p. 139-254 et 54, 1987, p. 171-278.

Seneca, *Lettres à Lucilius*, éd. F. Préchac, Paris, 1962.

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII et VIII, éd. H. Mutschmann et I. Mau, Leipzig, 1954.
— *Against the Logicians*, éd. R. G. Bury, Cambridge (MA)/London, 1933-1949.

Simon de Faversham, *Quaestiones super Libro Elenchorum*, éd. S. Ebbesen, T. Izbicki, J. Longway, F. Del Punta, E. Serene, E. Stump, Toronto, 1984.
— *Quaestiones super Porphyrium*, in *Opera Omnia*, I, 1, éd. P. Mazzarella, Padova, 1957.

Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, in *CAG* VIII, éd. C. Kalbfleisch, Berlin, 1907.

Sopater le Rhéteur, *Scholia ad Hermogenis Status*, éd. C. Walz, Stuttgart/Tübingen, 1833.

Stephanus de Reate, *Tractatus de quibusdam logice principiis*, éd. L. M. De Rijk, in *Giraldus Odonis Opera Philosophica* II, Leiden/New York/Köln, 2005.

Stobée, *Eclogae*, éd. C. Wachsmuth, Berlin, 1884.

Theodoricus Carnotensis, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, éd. K. M. Fredborg, Toronto, 1988.

Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités « De ente et essentia » de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg* trad. par A. de Libera et C. Michon, Paris, 1996.

Thomas de Aquino, *Expositio libri posteriorum*, in *Opera Omnia* 1/2, éd. R. A. Gauthier, Roma/Paris, 1989.

BIBLIOGRAPHIE : SOURCES SECONDAIRES

Adamo, L., « Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'*Isagoge* di Porfirio» , in *Rivista critica di storia della filosofia*, 13, 1967, p. 141-164.

Afnan, S. M., *Avicenna : His Life and Works*, [Londres, 1958], Petaling Jaya, 2009.

Alverny, M.-T. d', *Avicenne en Occident*, Paris, 1993.
— *Avicenna Latinus : codices*, Louvain-la-Neuve/Leiden, 1994.

Âl-Yasin, J., *Al-Fārābī fî ḥudūd wa rusūmihi*, Beyrouth, 1985.

Aouad, M., « Le texte arabe du chapitre sur la rhétorique d'Ibn Riḍwān et ses correspondances dans la *Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*. Fragments du Grand Commentaire à la *Rhétorique* d'al-Fārābī », in G. Dahan et I. Rosier-Catach éd., *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au* XVII*e siècle*, Paris, 1998, p. 169-225.

Aouad, M. et Schoeler, G., « The Poetic Syllogism According to al-Fârâbî : An Incorrect Syllogism of the Second Figure », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 12, 2002, p. 185-196.

Ashworth, E. J., *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht/Boston, 1974.

Asztalos, M., « Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West : the *Categories* », in *Harvard Studies in Classical Philology*, 95, 1993, p. 367-407.

Badawi, A., *Manṭiq Arisṭū*, 3 vol., Le Caire, 1948.

Barnes, J., « Logical form and Logical Matter », in A. Antonina éd., *Logica mente e persona*, Firenze, 1990, p. 7-119.
— « Boethius and the Study of Logic », in M. Gibson éd., *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981, p. 73-89.
— « Introduction », « Commentary » et « Additional Notes », in *Id.* éd., *Porphyry, Introduction*, Oxford, 2003, p. IX-XXIV et 21-371.
— « Le *De l'interprétation* dans la philosophie moderne », in S. Husson éd., *Interpréter le 'De interpretatione'*, Paris, 2009, p. 141-161.
— « Les catégories et les *Catégories* », in O. Bruun et L. Corti éd., *Les* Catégories *et leur histoire*, Paris, 2005, p. 11-80.
— « Philosophie et dialectique », in H. Sinaceur éd., *Penser avec Aristote*, Toulouse, 1991, p. 107-116.

— « Proofs and Syllogisms in Galen », in J. Barnes et J. Jouanna éd., *Galien et la philosophie*, Fondation Hardt, Vandœuvres/Genève, in « Entretiens sur l'antiquité classique », 49, 2003, p. 1-29.
— « Roman Aristotle », in J. Barnes et M. Griffin éd., *Philosophia Togata II, Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1997, p. 1-69.
— *Porphyry. Introduction*, Oxford, 2003.

Barnes, J. Bobzien, S. Flannery, K. et Ieordiakonou, K., *Alexander of Aphrodisias on Aristotle Prior Analytics 1. 1-7*, London, 1991.

Berti, E., « La 'riduzione dei contrari' in Aristotele », in *Zetesis*, 1973, p. 122-146.
— « La Dialettica in Aristotele », in *L'Attualità della problematica aristotelica, Atti del convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova, 1970, p. 33-80.
— *Dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Milano, 2004.
— *Le ragioni in Aristotele*, Bari, 1989.
— *Nuovi studi aristotelici. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, 2005.

Beuchot, M., « La naturaleza de la lógica y su conexión con la ontología en Alberto Magno », in *Diánoia*, 33, 1987, p. 235-246.

Biard, J. et Mariani Zini, F. éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009.

Biard, J. et Rosier-Catach, I. éd., *La tradition médiévale des Catégories*, Paris/Louvain, 2003.

Bidez, J., « Boèce et Porphyre », in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 2, 1923, p. 189-201.

Bignami-Odier, J., « Le manuscrit Vatican 2186 », in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 12-13, 1937-1938, p. 133-66.

Bird, O., « Dialectic in Philosophical Inquiry », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 29, 1955, p. 234-246.
— « The Formalizing of the Topics in Mediaeval Logic », in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1, 1960, p. 138-149.
— « The Logical Interest of the Topics as Seen in Abelard », in *Modern Schoolman*, 37, 1959, p. 53-57.
— « The Re-discovery of the Topics : Prof. Toulmin's Inference-Warrants », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 34, 1960, p. 200-205.
— « The Tradition of the Logical Topics : Aristotle to Ockham », in *Journal of the History of Ideas*, 23, 1962, p. 307-323.

— « Topic and Consequence in Ockham's Logic », in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 2, 1961, p. 65-78.

Black, D. L., « Alfarabi », in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford, 2003, p. 109-117.
— « Logic in Islamic Philosophy », in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998, p. 706-713.
— « Traditions and Transformations in the Medieval Approach to Rhetoric and Related Linguistic Arts », in Cl. Lafleur éd. (avec la collaboration de J. Carrier), *L'Eenseignement de la philosophie au* XIII*e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, p. 233-254.
— *Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden/New York/København/Köln, 1990.

Bodéüs, R., « Introduction », in *Id.* éd. et trad., Aristote, *Catégories*, p. VII-CCXVIII.
— « L'influence historique du stoïcisme sur l'interprétation de l'œuvre philosophique d'Aristote », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 79, 1995, p. 553-586.
— éd. et trad., *Aristote*, *Catégories*, Paris, 2001.

Bohn, E., *Candidus and the Continuity of Carolingian Intellectual Life*, PhD Thesis, University of Cambridge, 2004.

Bolton, R., « The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic », in D. Devereux et P. Pellegrin éd., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, 1990, p. 185-236.
— « The Problem of Dialectical Reasoning (Sullogismos) in Aristotle », in *Ancient Philosophy*, 1994, p. 99-132.

Bonfiglioli, S., « Entrelacement d'identités. L'image platonicienne et les symboles de l'Antiquité tardive », in É. Granjon, G. Balzano, B. Decharneux et F. Nobilio éd., *Esotérisme et initiation. Etudes d'épistémologie et d'histoire des religions*, Fernelmont, 2010, p. 171-184.
— « Aristotle's Non-Logical Works and the Square of Oppositions in Semiotics », in *Logica Universalis*, 2/1, 2008, p. 107-126.
— « Simboli o icone ? I segni *in limine* della tradizione platonica », in *Id.* éd., *Avventure del simbolo. Icone e simboli tra Antichità e Medio Evo*, in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, 102, 2006, p. 27-64.
— *Agalma. Icone e simboli tra Platone e il neoplatonismo*, Bologna, 2008.

Boschung, P., *From a Topical Point of View. Dialectic in Anselm of Canterbury's 'De Grammatico'*, Leiden/Boston, 2006.

Boudon-Millot, V., « Galien de Pergame », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris, 2000, p. 440-466.
— « Introduction générale », in Galien, *Introduction générale, Sur l'ordre de ses propres livres, Sur ses propres livres, Que l'excellent médecin est aussi philosophe*, trad. V. Boudon-Millot, Paris, 2007.

Braakhuis, H. A. G., « School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain, and the Wegestreit », in A. Zimmermann éd., *Die Kölner Universität im Mittelalter : Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin/New York, 1989, p. 1-18.

Brock, S., « The Syriac Commentary Tradition », in Ch. Burnett éd., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Texts. The Syriac, Arabic, and Medieval Latin Traditions*, London, 1993, p. 3-18.

Brumberg-Chaumont, J., « Form and Matter in the Anonymus Cantabrigiensis », in B. Bydén et Ch. Thomsen Thörnqvist éd., *The Aristotelian Tradition : The Reception of Aristotle's Works on Logic and Metaphysics in the Middle Ages*, Toronto, à paraître, 2013.

Bruni, G., « The " *De differentia rhetoricae, ethicae et politicae* " of Aegidius Romanus », in *The New Scholasticism*, 6/1,1932, p. 1-18.

Brunschwig, J., « Introduction », in *Id.* éd. et trad. Aristote, *Topiques*, vol. I (livres I-IV), Paris, 1967, p. vii-cxliii.
— « *Aristotle's rhetoric as a "counterpart" to dialectic* », in D. J. Furley et A. Nehamas éd., *Aristotle's Rhetoric*. Proccedings of the twelth Symposium Aristotelicum, Princeton, 1994, p. 57-96.
— « Dialectique et philosophie chez Aristote à nouveau », in N. L. Cordero éd., *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000, p. 107-130.
— « L'*Organon*. Tradition grecque », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 482-502.
— « Sur un titre d'ouvrage de Chrysippe : "Que les Anciens ont admis la dialectique aux côtés de la démonstration" », in Id., *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995, p. 233-250.
— *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 1995.

Bruun, O. et Corti, L., éd. *Les Catégories et leur histoire*, Paris, 2005.

Bubacz, B. S., « Boethius and Augustine on Knowledge of the Physical World », in L. Obertello éd., *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma, 1981, p. 287-296.

Bullough, D. A., « Alcuin before Frankfort » in R. Berndt éd., *Das Frankfurter Konzil von 794 im Spannungsfeld von Kirche, Politik und Theologie*, Mainz, 1997, p. 571-585.
— *Alcuin : Achievement and Reputation, Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980*, Leiden, 2004.
— *Carolingian Renewal : Sources and Heritage*, Manchester/New York, 1991.

Burnett, Ch. éd., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts : the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, 1993.
— « Arabic into Latin : the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe », in P. Adamson et R. Taylor éd., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 2005, p. 370-404.
— « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », in *Science in Context*, 14, 2001, p. 244-288.

Caroti, S., « Alberto Magno e la scienza : bilancio di un centenario », in *Annali dell'Isituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze*, 6, 1981, p. 17-44.

Centrone, B. éd., *Il libro 'Iota' (X) della 'Metafisica' di Aristotele*, Sankt Augustin, 2005.

Cesalli, L., « What is Medieval Logic After All ? Towards a Scientific Use of Natural Language » , in *Bulletin de philosophie médiévale*, 52, 2010, p. 49-53.
— « Medieval Logic as *Sprachphilosophie* », *Bulletin de philosophie médiévale*, 52, 2010, p. 117-132.

Chadwick, H., *The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981.

Chaniotis, A., « Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias », in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47, 2004, p. 79-81.
— « New inscriptions from Aphrodisias (1995-2001) », in *American Journal of Archeology*, 108, 2004, p. 377-416.

Chase, M., « Did Porphyry write a commentary on Aristotle's *Posterior Analytics* ? Albertus Magnus, Farabi and Porphyry on *per se* predication », in P. Adamson éd., *Classical Arabic Philosophy : Sources and Reception*, London/Torino, 2007, p. 21-38.

Chávarri, E., « El orden de los escritos lógicos de Aristóteles según san Alberto Magno », *Estudios filosóficos*, 9, 1960, p. 97-134.

Cheneval, F., Imbach R. et Ricklin, Th. éd., *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*, numéro spécial de la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45, 1998.

Chenu, M.-D., « Notes de lexicographie philosophique médiévale. *Antiqui, moderni* », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17, 1928, p. 82-94.

Chiaradonna, R., « Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication », in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18, 2007, p. 123-140.

Corbin, H., « La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès », in *Histoire de la philosophie*, vol. I, Paris, 1969, p. 1048-1197.

Corbini, A., *La Teoria della scienza nel XIII secolo*, Tavarnuzze, 2006.

Correia, M., « The Syllogistic Theory of Boethius », in *Ancient Philosophy*, 29, 2009, p. 391-405.

Crubellier, M., « Du *sullogismos* au "syllogisme" », in *Revue Philosophique*, 136, 2011, p. 17-36.
— « The programme of Aristotelian analytics », in C. Dégremont, L. Keiff et H. Rückert éd., *Dialogues, Logic and Other Strange Things. Essays in Honor of Shahid Rahman*, London, 2008, p. 121-147.
— « Y a-t-il un "syllogisme topique" chez Aristote ? », in J. Biard et F. Mariani Zini éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009.

Crubellier, M. et Pellegrin, P., « Introduction aux *Catégories* », in Aristote, *Catégories. Sur l'Interprétation*, Paris, 2007, p. 51-87.

D'Onofrio, G., « La scala ricamata. La *philosophiae divisio* di Severino Boezio, tra essere e conoscere », in G. D'Onofrio éd., *La divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (*vi-xiii *secolo)*, *Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 novembre 1977)*, Cava de' Tirreni, 2001, p. 11-63.
— *'Fons Scientiae'. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986.
— *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. I, *I Principi*, Casale Monferrato, 1996, p. 9-33.
— *Topica e sapere teologico nell'alto medioevo*, in J. Biard et F. M. Zini éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009, p. 141-170.

Dahan, G., « L'entrée de la *Rhétorique* dans le monde latin entre 1240 et 1270 », G. Dahan et I. Rosier-Catach éd., in *La Rhétorique d'Aristote : traditions et commentaires de l'Antiquité au* xvii*e siècle*, Paris, 1998, p. 65-86.

De Haas, F. A. J., Leunissen, M. et Martijn, M. éd., *Interpreting Aristotle's 'Posterior Analytics' in Late Antiquity and Beyond*, Leiden/Boston, 2011.

De Pater, W. A., « La fonction du lieu et de l'instrument dans les *Topiques* », in G. E. L. Owen éd., *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968, p. 164-188.
— *Les 'Topiques' d'Aristote et la dialectique platonicienne : la méthodologie de la définition*, Fribourg, 1965.

De Rijk, L. M., « On the Chronology of Boethius' Work on Logic », in *Vivarium*, 2, 1964, p. 1-49 et p. 125-162.
— « On the Guenine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*. II : Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-IV of the *Summulae* », in *Vivarium*, 6, 1968, p. 69-101.

Decorte, J., « Avicenna's ontology of relation : A source of Inspiration to Henry of Ghent », in J. Janssens, et D. De Smet éd., *Avicenna and his Heritage*, Leuven, 2002, p. 197-224.

Denifle, H. et Chatelain, A., *Chartularium universitatis parisiensis*, vol. 1, 1200-1286, Paris, 1889.

Diels, H., *Doxographi graeci*, Berlin, 1879.

Dillon, J., *Alcinoos : The Handbook of Platonism*, Oxford, 1993.
— *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977.

Dodge, B., *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vol., New York, 1970.

Düring, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.

Ebbesen, S., « Analysing Syllogisms or Anonymus Aurelianensis III — the (presumbably) Earliest Extant Latin Commentary on the Prior Analytics and its Greek Model », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 37, 1981, p. 1-20.
— « Boethius as an Aristotelian Scholar », in R. Sorabji éd., *Aristotle Transformed : The Ancient Commentators and Their Influence*, London, 1990, p. 373-391.
— « Porphyry's legacy to logic. A reconstruction », in R. Sorabji éd., *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London, 1990, p. 141-171.
— « The Theory of Loci in Antiquity and the Middle Ages » », in Kl. Jacobi éd., *Argumentationstheorie : Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden/New York/Köln, 1993, p. 14-39.
— « Albert (the Great ?)'s Companion to the Organon », in A. Zimmermann et G. Vuillemn-Diem éd., *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*,

14, Berlin/New York, 1981, p. 89-103 (réimprimé dans S. Ebbesen, *'Topics' in Latin Philosophy from the 12th-14th centuries. Collected Essays of Sten Ebbesen*, vol. 2, Furnham/Surrey-Burlington, 2008, p. 95-108).

— « The Aristotelian Commentator », in J. Marenbon éd., *Cambridge Companion Companion to Boethius*, Cambridge, 2009, p. 34-55.

— « The *Prior Analytics* in the Latin West : 12th-13th centuries » in M. Cameron et J. Marenbon éd., *Methods and Methodologies : Aristotelian Logic East and West, 500 - 1500 : On 'Interpretation' and 'Prior Analytics' in two traditions* (= *Vivarium*, 48, 1-2, 2010), Leiden, 2010, p. 96-133.

— « Zacharias of Parma and the Art of Tempting », in B. Mojsisch et O. Pluta éd., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Amsterdam, 1990, p 211-226.

— *Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic*, in N. Kretzmann, A. Kenny, et J. Pinborg éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philsophy : From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1110-1600)*, Cambridge, 1982, p. 101-127.

— *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi : a Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, Leiden, 3 vol. 1981.

— « Fragments of 'Alexander"s commentaries on *Analytica posteriora* and *Sophistici elenchi* », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 60, 1990, p. 113-120 ; nouvelle version mise à jour dans S. Ebbesen, *Greek-Latin Philosophical Interaction*, vol. 1, Aldershot/Burlington, 2008, p. 187-202.

— « Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries », in Ch. Burnett éd., *Glosses and Commentaries*, p. 129-177.

Elders, L., *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the 'Metaphysics'*, Assen, 1961.

Erismann, Ch., « *Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyrye : le cas de Jean Scot Érigène », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 88, 2004, p. 401-459.

— *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, 2011.

Evangeliou, C., « Aristotle's Doctrine of Predicables and Porphyry's *Isagoge* », in *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, p. 15-34.

— « The Aristotelianism of Averroes and the Problem of Porphyry's Isagoge », in *Philosophia*, 15-16, 1985-1986, p. 318-331.

Fazzo, S., « Alexandre contre Galien : la naissance d'une légende », in *Philosophie antique*, 2, 2002, p. 109-144.

Federici-Vescovini, G., « Su alcune testimonianze dell'influenza di Alberto Magno come metaphisico, scienzato e astrologo nella filosofia padovana del cadere del secolo xiv : Angelo da Fossombrone e Biagio Pelacani da Parma », in A. Zimmermann et G. Vuillemin-Diem éd., *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, 1981, Berlin/New York, p. 155-176.

Ferré, M., « Martianus Capella », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, 2005, p. 288-302.

Festugière, A. J., « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux v^{e}/vi^{e} siècles », in *Museum Helveticum*, 26, 1969, p. 281-363.

Flannery, K., *A Way into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden, 1995.

Franklin, A., *La Sorbonne, ses origines, sa bibliothèque les débuts de l'imprimerie à Paris et la succession de Richelieu d'après des documents inédits*, 2^{e} édition., Paris, 1875.

Furlani, G., « Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente, Testi siriaci, VI, Una introduzione alla logica aristotelica di Atanasio di Balad », in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie quinta*, 25, 1916, p. 717-998.
— « L'introduzione di Atanasio di Bâlâdh alla logica e sillogistica, tradotta dal siriaco », in *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, 85, 1925-1926, p. 319-344.

Gabbay, D. M. et Woods, J. éd., *Handbook of the History of Logic*. II. *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam, 2008.

Gaskin, R., *The Sea Battle and the Master Argument*, Berlin/New York, 1995.

Geach, P. T., « History of the Corruptions of Logic », in *Id.*, *Logic Matters*, Oxford, 1972, p. 44-61.

Gersh, S., « Dialectical and Rhetorical Space. The Boethian Theory of Topics and its Influence during the Early Middle Ages », in J. A. Aertsen et A. Speer éd., *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York, 1997, p. 391-401.

Gibson, M., *Boethius : His Life, Thought and Influence*, Oxford, 1981.

Gigon, O. éd., *Aristotelis Opera, Volumen Tertium, Librorum deperditorum Fragmenta*, Berlin, 1987.

Girgenti, G., *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano, 1996.

Goichon, A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, 1938.

Göransson, T., *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg, 1995.

Goulet, R., « Alexandros (Titus Aurelius –) », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, Paris, 2005, p. 868.
— « Aristote de Stagire – l'œuvre d'Aristote », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, Paris, 2005, p. 424-442.

Gourinat, J.-B., « Le traité *De l'interprétation* entre logique classique et logique non-classique », in S. Husson éd., *Interpréter le* De interpretatione, Paris, 2009, p. 163-192.
— *La dialectique des stoïciens*, Paris, 2000.

Gracia, E., « Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the *Isagoge* », in L. Obertello éd., *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma, 1981, p. 169-182.

Green-Pedersen, N. J., « Discussions about the Status of the Loci Dialectici in Works from the Middle of the 13th Century », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin* 20, 1976, p. 38-78.
— « On the interpretation of Aristotle's *Topics* in the Thirteenth century », in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 16, 1973, p. 1-46.
— *The Tradition of the* Topics *in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, München/Wien, 1984.

Grignaschi, M., « Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'Abrégé d'Alfarabi », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 39, 1972, p. 41-107.

Grignaschi, M. et J. Langhade, *al-Farābī. Deux ouvrages inédites sur la Rhétorique*, Beyrouth, 1972.

Grondeux, A. et I. Rosier-Catach, *La 'Sophistria' de Robertus Anglicus*, Paris, 2006.

Gruber, J., « Boethius 1925-1998 », *Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus deim Bereich des klassischen Altertums*, 39, 1997, p. 307-383 ; *Lustrum* 40, 1998, p. 199-259.
— *Kommentar zu Boethius de Consolatione Philosophiae*, Berlin, 2006, p. 409-444.

Gutas, D., « Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy : a milestone between Alexandria and Bagdâd », in *Der Islam*, 60, 1983, p. 231-267.

Guzzo, A., *L'Isagoge di Porfirio e i commenti di Boezio*, Torino, 1934.

Haas, F. A. J. de, Leunissen M. et Martijn, M. éd., *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, Leiden/Boston, 2011.

Hackett, J., « Moral Philosophy and Rhetoric in Roger Bacon », in *Philosophy and Rhetoric*, 20/1, 1987, p. 18-40.
— « Roger Bacon on Rhetoric and Poetics », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 133-149.
— éd., *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden/New York/Köln, 1997.

Hadot, I., « Commentaire » et « notes » in *Id*. éd., *Simplicius, Commentaire sur les 'Catégories'*, Fascicule I, Introduction, I^re^ partie (p. 1-9,3 Kalbfleisch), trad. Ph. Hoffmann, Leiden, 1990, p. 19-182 et p. 3-17.

Hadot, P., *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971.

Hamesse, J., *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain/Paris, 1974.

Hasnaoui, C., « La tradition des commentaires grecs sur le *De Interpretatione* (*PH*) d'Aristote jusqu'au VII^e^ siècle », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, *Supplément*, Paris, 2003.

Hasnawi, A., « Boèce, Averroès et Abū al-Barakāt al-Baġdādī, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote », in *Arabic Sciences and Philosophy*, 17, 2007, p. 203-265.
— « Fārābī et la pratique de l'exégèse philosophique (Remarques sur son *Commentaire au De interpretatione* d'Aristote) », in *Revue de synthèse*, III^e^ série, 117, 1985, p. 27-59.
— « Taxinomie topique : la classification thémistéenne des lieux chez Boèce, Averroès et Abû al-Barakât al-Baghdâdî », in R. Arnzen et J. Thielmann éd., *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Leuven 2004, p. 245-258.
— « Topic and Analysis : The Arabic Tradition », in R. W. Sharples éd., *Whose Aristotle ? Whose Aristotelianism ?*, Aldershot, 2001, p. 28-62.
— « Topique et syllogistique : la tradition arabe (al-Fārābī et Averroès) », in J. Biard et F. Mariani Zini éd., *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, 2009, p. 191-226.

Hecquet-Devienne, M. et Stevens, A. éd., Aristote, *Métaphysique Gamma*., Louvain-la-Neuve, 2008.

Hochschild, P. E., « *Ousia* in the *Categoriae Decem* and the *Periphyseon* of John Scottus Eriugena » in M. Treschow, W. Otten et W. Hannam éd., *Divine*

Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Though. Essays presented to the Rev'd Doctor Robert D. Crouset Crouset, Leiden, 2007 p. 213-222.

Hoenen, M. J. F. M., « Late Medieval Schools of Thought in the mirror of University Textbooks. The *Promptuarium argumentorum* (Cologne 1492) », in M. J. F. M. Hoenen éd., *Philosophy and Learning : Universities in the Middles Ages*, Leiden/New York, 1995, p. 329-336.

— « From Natural Thinking to Scientific Reasoning : Concepts of *logica naturalis* and *logica artificialis* in Late-Medieval and Early-Modem Thought », in *Bulletin de philosophie médiévale*, 52, 2010, p. 81-116.

Hoffmann, Ph., « Catégories et langage selon Simplicius – La question du 'skopos' du traité aristotelicien des 'Catégories' », in I. Hadot éd., *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, *Actes du colloque international de Paris (28 sept. – 1er oct. 1985)*, Berlin/New York, 1987, p. 61-90.
— « Les analyses de l'énoncé : catégories et parties du discours selon les commentateurs néoplatoniciens », in Ph. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed éd., *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Paris, 1999, p. 209-248.

Holopainen, T., *Dialectic and Theology in the Eleventh Century* (*Studien und Texte zur Geistegeschichte des Mittelalters* 54), Leiden/New York/Köln, 1996.

Honnefelder, L. et Wood, R. éd., *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter : Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Münster, 2003.

Huby, P. J., « Cicero's *Topics* and Its Peripatetic Sources », in W. W. Fortenbaugh et P. Steinmetz éd., *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick/London, 1989, p. 61-76.

Huffman, C. A., *Archytas of Tarentum*, Cambridge, 2005.

Hugonnard-Roche, H., « Aristote. L'*Organon*. Tradition syriaque et arabe », in R. Goulet éd., *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. 1, Paris, 1989, p. 502-528.
— « La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne », in J. Jolivet et R. Rashed éd., *Études sur Avicenne*, Paris, 1984, p. 41-75.
— « Lexiques bilingues grec-syriaque et philosophie aristotélicienne », in J. Hamesse et D. Jacquart éd., *Lexiques bilingues dans les domaines philosophique et scientifique (Moyen Âge – Renaissance)*, Turnhout, 2001, p. 1-24.
— *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l''Organon' et leur interprétation philosophique*, Paris, 2004.

Ildefonse, F. et Lallot, J., « Ammonius, Commentaire du *Peri hermeneias* : Préambule et chapitres I à V (p. 1-81, 2 Busse) », in *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage* (*SHESL*), seconde série, 7, 1992, p. 1-91.

Imbert, C., « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », in J. Brunschwig éd., *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, 2006 (2e éd.), p. 79-108.

Isaac, J., *Le Peri hermeneias en Ooccident. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, Paris, 1953.

Jacobi, K., *Argumentationstheorie*, Leiden/New-York/Köln, 1993.

Janet, P. et Séailles, G., *Histoire de la philosophie*, Paris, 1887.

Janssens, J., « al- Ġazālī's *Maqāṣid al-Falāsifa*, The Latin Translation of », in H. Lagerlund éd., *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Berlin, 2011, p. 397-390.

— « Ibn Sīnā (Avicenna). The Latin Latin Translations of », in H. Lagerlund éd., *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, Berlin, 2011, p. 522-527.

— « Le *Dānesh-Nāmeh* d'Ibn Sīnā : un texte à revoir ? », in *Bulletin de philosophie médiévale*, 28, 1986, p. 163-77, (réimpr. dans J. Janssens, *Ibn Sīnā and his Influence on the Arabic and Latin World*, Aldershot/Hampshire, 2006).

Jolivet, J., « Quand Boèce aborde Porphyre », in A. Gallonier éd., *Boèce ou la chaîne des savoirs, Acte du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac (Paris 8-12 juin 1999)*, Leuven/Paris, 2003, p. 229-240.

Jouanna, J., « Médecine et philosophie : la réception de la science aristotélicienne chez Galien », à paraître dans Y. Lehmann éd., *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, à paraître en 2013.

Kaluza, Z., « Le début de l'albertisme tardif (Paris et Cologne) », in M. J. F. M. Hoenen et A. de Libera éd., *Albertus Magnus und der Albertismus*, Leiden, 1995, p. 207-302.

— *Les querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du* xive *et du* xve *siècles*, Bergamo, 1988.

Kischlat, H., *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400*, Münster, 2000.

Kneale, W. et Kneale, M., *The Development of Logic*, London, 1962.

Kneepkens, C. H., « Some Notes on Alcuin's *De perehermeniis* with an Edition of the Text », in L. A. J. R. Houwen et A. A. MacDonald éd., *Alcuin of York. Scholar at the Carolingian Court*, Gröningen, 1998, p. 81-112.

Kneepkens, Ch. et Braakhuis, H. A. G. éd., *Peri hermeneias, Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Nijmegen, 2003.

Knudsen, C., « Intentions and impositions », in N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg éd., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge/New York, 1982, p. 479-495.

Lacombe, G., *Aristoteles Latinus. Codices – pars posterior*, Cambridge, 1955.
— *Aristoteles Latinus. Codices – pars prior*, Bruggees/Paris, 1937.

Lafleur, Cl., *Quatre introductions à la philosophie au* XIII^{e} *siècle. Textes critiques et étude historique*, Université Laval (Québec), 1988.
— « Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (c. 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », *Dialogue*, 29, 1990, p. 335-355.

Lafleur, Cl. et Piché, D., (avec la collaboration de J. Carrier), « Porphyre et les universaux dans les *Communia logice* », *Laval théologique et philosophique*, 60/3, octobre 2004, p. 477-516.

— « Porphyre et les universaux dans l'horizon de la métaphysique émanatiste du *Compendium examinatoire du manuscrit Ripoll 109* », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale medievale* 18, 2007, p. 271-313.

Lagerlund, H., « Al-Ghazali on the Form and Matter of the Syllogisms », *Vivarium*, 48, 2010, p. 193-214.

Lambertini, R., « Logic as a science and its object according to Gentilis de Cingulo », in S. Knuutila *et al.* éd., *Knowledge and the science in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, Helsinki 24-29 August 1987*, Helsinki, 1990, vol. 3, p. 549-557.
— « *Resurgant entia rationis*. Matthaeus de Augubio on the object of logic », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 59, 1989, p. 3-60.

Lee, T.-S., *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen, 1984.

Leff, M. C., « Boethius and the History of Medieval Rhetoric », *Central States Speech Journal*, 25, 1974, p. 135-141.
— « The Topics of Argumentative Invention in Latin Rhetorical Theory from Cicero to Boethius », *Rhetorica*, 1, 1983, p. 23-44.
— « The Logician's Rhetoric : Boethius' *De Differentiis Topicis*, book IV » in J. Murphy éd., *Medieval Eloquence : Studies in the Theory and Practise of*

Medieval Rhetoric, Berkeley/Los Angeles/London, 1978, p. 3-24.

Lehmann, P., « Cassiodorstudien VIII : Cassiodor-Isidor-Beda-Alchuine », *Philologus*, 74, 1917, p. 357-83.

Lemay, R., « Roger Bacon's Attitude Toward the Latin Translations and Translator of the Twelfth and Thirteenth Centuries », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 25-47.

Lennox, J., « Aristotelian Problems », *Ancient Philosophy*, 14, 1994, p. 53-77.

Leonardi, C., « I Codici di Marziano Capella », *Aevum*, 33, 1959, p. 443-89 ; *Aevum*, 34, 1960, p. 1-99, p. 411-524.

Libera, A. de, « Introduction », in Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie. Deux traités « De ente et essentia » de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg* présentés et traduits par A. de Libera et C. Michon, Paris, 1996.
— *La querelle des universaux*, Paris, 1996.
— « Roger Bacon et la logique », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 102-132.
— « Épicurisme, stoicisme, péripatétisme, l'histoire de la philosophie vue par les latins (XII^e^-XIII^e^ siècle) », in A. Hasnawi, E. Elamrani-Jamal et M. Aouad éd., *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven, 1997, p. 343-364.
— « Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 65, 1981, p. 55-74.
— « Ulrich de Strasbourg, lecteur d'Albert le Grand », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32, 1985, p. 105-136.
— *La mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.
— *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, 2005.

Lindberg, D. C., « Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force », in J. Hackett éd., *Roger Bacon and the Sciences*, p. 243-275.
— *Roger Bacon's Philosophy of nature : a critical edition, with English translation, introduction and notes of* De multiplicatione specierum *and* De speculis comburentibus, Oxford, 1983.

Lloyd, A. C., « Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic », *Phronesis*, 1, 1956, p. 146-160.
— *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990.

Lohr, Ch. J., « *Logica Algazelis*. Introduction and Critical Text », *Traditio*, 21, 1965, p. 223-290.

Londey, D. et Johanson, C., *The Logic of Apuleius* (*Philosophia Antiqua* 47), Leiden/New York/København/Köln, 1987.

Ludescher, T., « The Islamic Roots of the Poetic Syllogism », *College Literature*, 23, 1996/1, p. 93-99.

Łukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2nd ed. enlarged, Oxford, 1967.

Mack, P., « Ramus Reading : The Commentaries on Cicero's *Consular Orations* and Vergil's *Eclogues* and *Georgics* », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 61, 1998, p. 111-141.

Madkour, I., *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe : ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, 1969 [2e éd.].

Magee, J. et Marenbon, J., « Appendix : Boethius's Works » in J. Marenbon, *Cambridge Companion to Boethius*, p. 303-310.

Magnano, F., *Il* De topicis differentis *di Severino Boezio*, Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Salerno-Katholieke Universiteit Leuven, anno accademico 2008-2009.

Mahdi, M., *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Transl. with an intr. by, Ithaca/New York, 1969.

Mahoney, E. P., « Albert the Great and the *Studio Patavino* in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries », in J. A. Wheisheipl éd., *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, 1980, p. 537-563.

Maierù, A., « Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini fra xiii e xiv secolo », in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo Europeo*, Roma, 1987, p. 243-267.

Mann, W.-R., *The Discovery of Things. Aristotle's* Categories *and their Context*, Princeton, 2000.

Marenbon, J. et Cameron, C., (éd). *Aristotelian Logic East and West, 500-1500 : On interpretation and Prior analytics in Two traditions, Vivarium* 48 (*Numéro spécial)*, 2010.

Marenbon, J., « Logic at the Turn of the Twelfth Century – A Synthesis » in I. Rosier-Catach éd., *Arts du langage et théologie aux confins des* xie-xiie *siècles. Textes, maîtres, débats* (*Studia artistarum* 26), Turnhout, 2011, p. 181-217.

— « Alcuin, the Council of Frankfort and the Beginnings of Medieval Philosophy » in R. Berndt éd., *Das Frankfurter Konzil von 794 im*

Spannungsfeld von Kirche, Politik und Theologie (*Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinische Kirchengeschichte* 80), Mainz, 1997, p. 603-615 [reimprimé dans J. Marenbon, *Aristotelian Logic*].
— « Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical texts, Before c. 1150 A.D. » in Ch. Burnett éd., *Glosses and Commentaries*, p. 77-127 [réimprimé avec supplément dans J. Marenbon, *Aristotelian Logic*].
— « Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De interpretatione* before Abelard », in J. Fried éd., *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter* (*Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien* 27), München, 1997, p. 21-49 [réimprimé dans J. Marenbon, *Aristotelian Logic*].
— « John Scottus and the *Categoriae Decem* » in W. Beierwaltes éd., *Eriugena : Studien zu seinen Quellen*, (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1980, 3), Heidelberg, 1980 [réimprimé dans J. Marenbon, *Aristotelian Logic*].
— « The Latin Tradition of Logic to 1100 » in D. M. Gabbay et J. Woods éd., *Handbook*, p. 1-63.
— *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West* (*Variorum Collected Studies series* 696), Aldershot/Burlington (Vermont), 2000.
— *Boethius*, Oxford, 2003.
— (éd.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, 2009.
— *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981.
— (éd.), *The Many Roots of Medieval Logic : The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, Leiden, 2007.

Margoliouth, D., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, vol. III, London, 1915.

Marmo, C., « Bacon, Aristotle (and all the others) on Natural Inferential Signs », *Vivarium*, 72, 1997, p. 136-154.
— « L'utilizzazione delle traduzioni latine della *Retorica* nel commento di Egidio Romano (1272-1273) », in I. Rosier-Catach et G. Dahan éd., *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'aAntiquité au* XVII*e siècle*, Paris, 1998, p. 111-134.
— « *Suspicio* : A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in the Thirteenth-Century Scholasticism », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 60, 1990, p. 145-198.
— *Semiotica e linguaggio nella Scolastica. Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330. La semiotica dei Modisti*, Roma, 1994.

Marmura, M. E., « Fârâbî », in *Dictionary of the Middle Ages*, t. 5, New York, 1985, p. 9-11.

Martin, C. J., « 'They had added not a single tiny proposition' : The reception of the *Prior* Analytics in the first half of the twelfth century » in M. Cameron et et J. Marenbon éd., *Aristotelian Logic East and West, 500-1500* : On Interpretation *and* Prior Analytics *in two traditions* (= *Vivarium*, 48, 1-2, 2010), p. 159-192.
— « Logic » in J. Brower et K. Guilfoy éd., *The Cambridge Companion to Peter Abelard*, Cambridge, 2004, p. 158-199.

Maurer, A., « Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas », in A. Maurer, *Being and Knowing*, Toronto, 1990, p. 3-18.

McInerny, R., « Albert on Universals », *Southwestern Journal of Philosophy*, 10, 1979, p. 3-18.

McKeon, R. P., « Rhetoric in the Middle Ages », *Speculum*, 17, 1942, p. 1-32.
— « The Hellenistic and Roman Foundation of the Tradition of Aristotle in the West », *Review of Metaphysic*, 32-4, 1979, p. 677-715.
— « Methods of Rhetorical and Philosophical Invention and Judgment », in L. Wallach éd., *The Classical Tradition : Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca/New York, 1966.

Meersseman, G. G., *Geschichte des Albertismus*, vol. 1, Paris, 1933 et vol. 2, Roma, 1935.

Meyer, R., « Eine neue Perspektive im Geistleben des 13. Jahrhunderts : Plädoyer für eine Würdigung der *Organon*-Kommentierung Alberts der Grossen », in J. A. Aersten et A. Speer éd., *Geistleben im 13. Jahrhundert*, *Miscellanea Mediaevalia*, 27, Berlin, 2000, p. 189-201.

Milanese, A., « Saggio di inventario dei manoscritti del *De topicis differentiis* di Boezio », in *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, 38, 1981, p. 480-504.

Milanese, G., « Tra Cicerone e Boezio. Linee di ricerca », *Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis*, 31, 1995, p. 181-188.

Minio- Paluello, L., *Opuscula : The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972.
— « Nuovi impulsi allo studio della logica : la seconda fase della riscoperta di Aristotele e Boezio » in *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo* (*Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo* 19), Spoleto, 1972, p. 743-766.
— « Note sull'Aristotele latino medievale. VIII. I « Primi Analitici » : La redazione carnutense usata dsa Abelardo e la « vulgata » con scoli tradotti dal Greco », *Rivista di filosofia neo-scolastica* 46, 1954, p. 211-23 [réimprimé dans L. Minio-Paluello, *Opuscula*, p. 229-241].

— « Note sull'Aristotele latino medioevale : XV. Dalle *Categoriae decem pseudo-agostiniane (temistiane) al testo vulgato aristotelico boeziano* », *Rivista di filosofia neo-scolastica* 54, 1962, p. 137-147 [réimprimé : L. Minio-Paluello, *Opuscula*, p. 448-458].
— Aristoteles Latinus. Codices – supplementa altera, Bruggees/Paris, 1961.
— *Twelfth Century Logic. Texts and Studies* II. *Abaelardiana inedita*, Roma, 1958.

Mizuchi, M., « Some Remarks on Porphyry's Isagoge », *Journal of Classical Studies*, 9, 1961, p. 60-71.

Moraux, P., « Diogène Laërce et le "Peripatos" », *Elenchos* 7, 1986, p. 245-294.
— *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*. Zweiter Band : *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr.*, Berlin/New York, 1984.
— *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

Morison, B., « Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la logique », in O. Bruun et L. Corti éd., *Les* Catégories *et leur histoire*, Paris, 2005, p. 103-119.

Neubauer, A. et Renan, E., « Les écrivains juifs français du XIV^e^ siècle », in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXI, Paris, 1893, p. 351-789.

Newton, L., (éd), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Turnhout, 2008.

O'Donnel, J. R., « Themistius' Paraphrasis of the *Posterior Analytics* in Gerard of Cremona's translation », *Medieval Studies*, 20, 1958, p. 239-315.

Obertello, L., *Severino Boezio*, vol. I-II, Genova, 1974.

Ophuijsen, J. M., « Where Have the Topics Gone ? », in W. W. Fortenbaugh et D. C. Mirhady éd., *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunschwig, 1993, p. 131-173.

Owen, G. E. L., *Aristotle on Dialectic. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Oxford, 1968.

Panaccio, Cl., « La logique comme science pratique selon Occam », in S. Knuutila, R. Työrinoja, S. Ebbesen éd., *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy*, vol. II, Helsinki, 1990, p. 618-625.

Pellegrin, P., « Introduction générale à l'*Organon* », in Aristote, *Catégories. Sur l'interprétation*, Paris, 2007, p. 7-49.

Pelzer, E., « Barthélemy de Bruges, philosophe et médecin du XIV^e^ siècle », in E. Pelzer, *Études d'histoire littéraire de la scolastique médiévale*, Leuven/Paris, 1964, p. 520-537.

Perelman, C., « La Méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60, 1955, p. 26-31.

Pernot, L., *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, 2000.

Peters, F. E., *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968.

Piché, D., *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, 2005.

Pinborg, J., « Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions », *Vivarium*, XIII/2, 1975, p. 119-152.
— « Topik und Syllogistik im Mittelalter », in *Sapienter Ordinare : Festgabe für Erich Kleineidam* (*Erfurter theologische Studien* 24), Leipzig, 1969, p. 157-178, reprint in *id.*, *Medieval Semantics*, London, 1984.
— « Die Logik der Modistae », *Studia Mediewistyczne*, 16, 1975, p. 39-97.

Pines, Sh., « A Parallel in the East to the 'Logica Vetus' », in J. P. Beckmann et *al.* éd., *Philosophie im Mittelalter : Entwicklungslinien und Paradismen*, Hamburg, 1996, p. 125-129.

Pini, G., *Categories and Logic in Duns Scotus*, Leiden, 2002.

Pinzani, R., *La logica di Boezio*, Milano, 2003.

Powicke, F. M., « Master Simon of Faversham », in *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris, 1925, p. 649-658.

Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1861.

Rapp, Ch., Aristoteles, *Rhetorik*, Berlin, 2002.

Rashed, M., *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, 2007.

Ricklin, Th., « L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri », *Revue thomiste*, 97, 1997, p. 128-142.

Riposati, B., *Studi sui* Topica *di Cicerone*, Milano, 1947.

Robert, A., « Intentionality and the Categories in Late Medieval Averroism », in *Quaestio* 10 (2010), p. 167-196.
— « Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Édition de Deux questions du ms. Vat. lat. 6768 », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 37/3, 2008, p. 95-167.

Robert, S., « *Rhetoric and Dialectic : According to the First Latin Commentary on the Rhetoric of Aristotle* », *The New Scholasticism*, 31/4, 1957, p. 484-498.

Roland-Gosselin, M.-D., *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1948.

Rosenberg, Sh. et Manekin, Ch. H., « Yefet b^{e}-ohley Šem : Peruš Ṭemisṭyus le-'Sefer ha-heqeš' », *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 7/2, 1990, p. 267-274.
— « Themistius on Modal Logic. Excerpts from a commentary on the *Prior Analytics* attributed to Themistius », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11, 1988, p. 83-105.

Rosier-Catach, I., « Note sur une surprenante citation des *Topiques* d'Aristote au xi^{e} siècle », *Bulletin de philosophie médiévale*, 28, 1986, p. 178-184.
— *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au* xiii^{e} *siècle*, Paris, 1994.
— « Henri de Gand, le *De Dialectica* d'Augustin, et l'imposition des noms divins », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 6, 1995, p. 145-253.
— « Roger Bacon, Al-Fārābī et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale », in G. Dahan et I. Rosier-Catach éd., *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au* xviii^{e} *siècle*, Paris, 1998, p. 87-110.

Rosier-Catach, I. et Dahan, G., (éd). *La rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'antiquité au* xvii^{e} *siècle*, Paris, Vrin, 1998.

Ross, W. D., « The Text of Aristotle's *Topics* and *Sophistici Elenchi* », in *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès par ses elevesélèves, ses colleguescollègues, ses amis*, Paris, 1956, p. 215-219.

Rossitto, C., *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli, 2000.

Rubinelli, S., *Ars topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Lugano, 2009.

Sabra, A. I., « Avicenna on the Subject Matter of Logic », *The Journal of Philosophy*, 77/11, 1980, p. 746-764.

Salman, D., « The medieval Latin translations of Alfarabi's Works », *The New Scholasticism*, 13, 1939, p. 243-261.

Sava, G., « Boezio e la tradizione latina del primo commento all'Isagoge di Porfirio », *Bollettino di storia della filosofia. Università degli studi di Lecce*, 2, 1974, p. 348-366.

Schmidt, R. W., *The domain of Logic According to Thomas Aquinas*, 's-Gravenhage, 1966.

Sebti, M., *Avicenne : l'âme humaine*, Paris, 2000.

Seminara, L., *Carattere e funzione degli* endoxa *in Aristotele*, Napoli, 2002.

Sharples, R., « Implications of the new Alexander of Aphrodisias inscription », *Bulletin of International Classical Studies*, 48, 2005, p. 47-56.

Shiel, J., « Boethius and Eudemus », *Vivarium*, 12, 1974, p. 14-17.
— « Boethius' Commentaries on Aristotle », *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, p. 217-244, revised version in R. Sorabji éd., *Aristotle Transformed*, London, 1990, p. 349-372.

Slomkowski, P., *Aristotle's* Topics, Leiden/New York/Köln, 1997.

Smith, R., « Introduction », in : Aristotle, *Prior Analytics*, Indianapolis, 1989, p. xiii-xxxi.

Solmsen, F., « Boethius and the History of the Organon », *The American Journal of Philology*, 65, 1944, p. 69-74.

Speca, A., *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, (*Philosophia Antiqua* 87) Leiden/Boston/Köln, 2001.

Spruyt, J., « The Forma-Materia Device in Thirteenth-Century Logic and Semantics », *Vivarium*, 41, 2003, p. 1-46.

Steel, C., « L'Âme : Modèle et Image », in H. J. Blumenthal et E. G. Clark éd., *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, 1993, p. 14-29.

Steinschneider, M., *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersbourg, 1869.
— *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893.

Stump, E., « Boethius's Works on the Topics », *Vivarium*, 12, 1974, p. 77-93.
— « Boethius's Theory of Topics and Its Place in Early Scholastic Logic », in L. Obertello éd., *Atti del Congresso Internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma, 1981, p. 249-262.
— « Dialectic », in D. Wagner éd., *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington, 1983, p. 125-146 ;
— « Lo Sviluppo dei 'Loci' e il loro assorbimento nelle conseguenze », in *La Logica nel Medioevo*, trad. italienne A. K. Rogalski, Milano, 1999, p. 315-334.
— *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*, Ithaca/London, 1989.
— « Dialectic and Boethius's *De topicis differentiis* », in *Boethius's De topicis differentiis*, p. 179-204.

— « Dialectic in the Eleventh and Twelfth Centuries : Garlandus Composita », *History and Philosophy of Logic*, 1, 1980, p. 1-18.

Sturlese, L., « Albert der Grosse und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters », *Ferreiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, 1981, p. 133-147.

Sullivan, M. W., *Apuleian Logic. The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdam, 1967.

Tajaddod, R. éd., *Ketab al-Fihrist, Compiled : By Mohammad ben Es'haq al-nadim*, second edition, Téheran, 1971.

Thesleff, H., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965.

Thionville, E., *De la théorie des lieux communs dans les* Topiques *d'Aristote*, Osnabrüuck, 1965.

Tieleman, T., *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the* De placitis *books II-III*, Leiden, 1996.

Tisserand, A., *Pars theologica : logique et théologie chez Boèce*, Paris, 2008.

Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris/Fribourg, 2002 (2e éd.).

Toulouse, S., « Les chaires impériales à Athènes aux IIe et IIIe siècles », in H. Hugonnard-Roche éd., *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux*, Paris, p. 127-174.

Tremblay, B., « Albertus Magnus on the Subject of Aristotle's *Categories* », in L. A. Newton éd., *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden/Boston, 2008, p. 73-97.
— « Albert le Grand et le problème du sujet de la science logique », *Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale*, 22, 2011, p. 301-345.
— « Nécessité, rôle et nature de l'art logique, d'après Albert le Grand », *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 12, 2007, p. 97-156.

Trouillard, J., « La médiation de l'âme », in *Id.*, *L'Un et l'âme selon Proclos*, Paris, 1972, p. 27-67.
— « Le sens des médiations proclusiennes », *Revue philosophique de Louvain*, 55, 1957, p. 331-342.

Van de Vyver, A., « Les étapes du développement philosophique au haut Moyen Âge », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 8, 1929, p. 425-452.

Viano, C. A., « La Dialettica in Aristotele », in N. Abbagnano éd., *Studi sulla dialettica*, Torino, 1969, p. 38-62.

Walzer, R., « Fârâbî », in *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, Leiden/Paris, 1965, p. 797-800.

Washell, R., « Logic, Language, and Albert the Great », *Journal of the History of Ideas*, 34, 1973, p. 445-450.

Watt, J., « Al-Farabi and the History of the Syriac *Organon* », in G. A. Kiraz éd., *Malphono w-Rabo d-Malphone : Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, 2008, p. 751-777.

Weijers, O., « Le commentaire sur les Topiques » d'Aristote attribué à Robert Kilwardby (ms Florence, B.N.C., Conv. Soppr. B. 4. 1618) », *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, VI, 1995, p. 107-143.

Weisheipl, J., « Appendix 1 : « Albert's Work on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order » », in J. Weisheipl éd., *Albertus Magnus and the Sciences* : *Commemorative Essays*, Toronto, 1980, p. 565-577.

— « Life and Work of St Albert the Great », in J. Weisheipl éd., *Albertus Magnus and the Sciences* : *Commemorative Essays*, Toronto, 1980, p. 13-51.

— « Classification of the Sciences in Medieval Thought », *Mediaeval Studies*, 27, 1965, p. 54-90.

Westerink, L. G., « Elias on the Prior analytics », *Mnemosyne*, ser. IV, 14, 1961, p. 126-139.

Whitaker, C. W. A., *Aristotle's* De Interpretatione : *Contradiction and Dialectic*, Oxford, 1996.

Whittaker, J., « Alcinoos », in R. Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 112-113.

Wilks, I., « Peter Abelard and his Contemporaries » in D. M. Gabbay et J. Woods éd., *Handbook*, p. 83-156.

Wippel, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, 2000.

Zachhuber, J., « Das Universalienprobleme bei den griechischen Kirchenvätern und im frühen Mittelalter », *Millenium*, 2, 2005, p. 137-174.

Zimmermann, A., « Albertus Magnus und der lateinische Averroismus », in G. Mayer et A. Zimmermann éd., *Albertus Magnus Doctor Universalis (1280-1980)*, Grünewald/Mainz, 1980, p. 465-493.

Zimmermann, F. W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, London, 1981.

Zonta, M., « About Todros Todrosi's Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī's Lost *Long Commentary / Gloss-Commentary* On Aristotle's *Topics*, Book VIII », *History and Philosophy of Logic Modern Review of Judaic Logic* (Special Issue), 32/12/1, 2011, p. 37-43.
— *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia, 1996.
— « Alfarabi's Commentaries on Aristotelian Logic : New Discoveries », in U. Vermeulen et D. De Smet éd., *Philosophy and Arts in the Islamic World*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 87, Leuven, 1998, p. 219-232.
— « Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella Provenza del Trecento », *Medioevo* 23, 1997, p. 515-594.
— « Alfarabi's Long Commentary on Aristotle's *Categoriae* in Hebrew and Arabic : a critical edition and English translation of the newly-found extant fragments », in B. Abrahamov, *Studies in Arabic and Islamic Culture*, vol. II, Ramat-Gan, 2006, p. 185-254.

INDICES

Index analytique

Analyse (analysis), 24, 25, 48, 58, 260, 341, 341 (n. 20), 385, 411

Analytique (analytics), 9 (n. 6), 15, 16, 19, 31, 38, 40, 41, 47, 48, 53, 56, 86, 87, 89, 93, 165, 166, 196, 342, 349, 357, 360, 366, 367, 377, 379, 385, 410, 411

Argumentation (argumentation), 30, 33, 34, 54, 365, 366, 367, 374, 376, 381, 382 (n. 86), 394, 452, 454, 455, 456, 458, 459, 467, 468, 469, 471, 475, 476, 477, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 499, 500, 503, 504, 506, 508, 509

Assentiment (assent), 29, 229, 350, 351, 359, 360, 378, 449, 450, 481, 482

Catégories (categories), 40, 98, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 130, 131, 177, 189, 198, 247, 374, 375, 376, 489

Contradictoire / contradiction (contradictory / contradiction), 22, 62, 264, 265, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 351

Contraire/contrariété (contrary), 17, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 271,134, 135, 136, 137, 138, 246, 266, 267, 273, 274, 275, 282

Déduction (deduction), 9 (n. 6), 15, 16, 19, 25, 46, 47, 49, 75, 78, 153, 162, 207, 208, 282 (n. 37), 367

Definitio-divisio-collectio / probatio ; définition, division, déduction-preuve (definition, partition / division, deduction-proof) , 17, 18, 119, 143, 146, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 161, 162, 163, 347, 353 (n. 57)

Définition (definition), 60, 120, 160, 238, 239, 242, 260, 374, 375, 376, 421, 440 (n. 49), 442, 444, 491, 492, 504

Démonstration (demonstration), 9 (n. 6), 12, 17, 19, 20, 21, 31, 49, 50, 61, 66, 77, 78, 82, 88, 100, 102, 117, 120, 121, 122, 146, 148, 193, 195, 212, 242, 251, 273, 275, 302, 343, 353, 367, 368, 457, 477, 481, 484, 485

Dialectique (dialectic), 15, 16, 17, 18, 19, 25, 38, 39, 44, 47, 54, 55, 61, 64 (n. 5), 67, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 94, 98, 103, 107, 108, 123, 129, 130, 134, 138, 146, 148, 150, 151, 153, 167, 169, 171, 260, 266, 272, 277, 278, 282, 283, 299, 328, 329, 352, 386

Division (division/partition), 120, 122, 130, 131, 160, 376, 491, 504

Énoncé (statement), 22, 23, 24, 118, 198, 199, 200, 201, 260, 261, 262, 270, 279, 375, 376, 489, 491, 492

Enthymème (enthymeme), 34, 78, 93, 179 (n. 23), 299, 385, 452, 455, 464, 474, 477, 481, 485, 488, 490

Forme (logique / syllogisique) (logical / syllogistic form), 52, 57, 156, 212, 214, 215, 271, 272, 274, 275, 345, 387, 395 (n. 117), 399 (n. 121), 410, 414, 415, 416, 451

Forme, 32, 33, 390, 394, 402, 403, 415 (n. 169), 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444

Grammaire (grammar), 28, 84, 145, 191, 284, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 301, 329, 337, 352, 383, 454, 487, 488

Inférence / inference (inference / consequence), 21, 29, 57, 62, 376, 378, 385, 386, 395 (n. 115), 413, 414, 416, 447, 451, 452, 455, 462, 463, 464, 475, 479, 491, 504

Intentions secondes (second intentions), 9 (n. 5), 15, 32, 34, 35, 323, 331, 353, 467, 468, 471, 489, 492, 493, 497, 498, 499, 500, 505, 508, 509, 510, 511

Inventio ; découverte / invention (discovery), 16, 34, 47, 49, 142, 155, 158, 160, 161, 167, 169, 342, 476

Inventio / iudicium, 17, 18, 19, 25, 30, 31, 87, 88, 89, 149, 150, 154, 155, 156, 162, 163, 164, 165, 166, 337, 346, 347, 348, 349, 353, 357, 360, 362, 365, 366, 368, 371, 375, 377, 385, 395 (n. 116), 410, 411, 485

Iudicium ; jugement (judgment), 163, 367, 369

Langage / discours (language / discourse), 9 (n. 5), 28, 30, 34, 41, 45, 197, 200, 293, 294, 296, 297, 305, 311, 321, 322, 323, 324, 328, 330, 331, 359, 360, 366, 452, 454, 457, 460, 464, 471, 487, 488, 490, 492, 494, 495, 507

Logica nova, 188, 509

Logica utens/Logica docens, 29, 31, 34, 35, 337, 354, 360, 369, 370, 384, 412, 457, 468, 486, 496, 500

Logica vetus, 15, 20, 173, 188, 509

Logique – but/intention de (logic – aim of), 7, 321, 332, 459, 488

Logique – comme art (logic – as art), 9, 326, 467, 476, 502

Logique – comme partie de la philosophie (logic – as part of philosophy), 18, 28, 35, 38, 42, 145, 290, 291, 292, 301, 302, 329, 330, 353, 478, 479, 496

Logique – comme science (logic – as science), 7, 10, 34, 43, 467, 468, 473, 474, 476

Logique – définition de (logic – definition of), 9, 144, 295, 307, 321, 327, 366, 373, 469, 494, 504

Logique – division de (logic – division of), 9, 11, 12, 18, 28, 29, 30, 142, 147, 149, 151, 152, 161, 162, 165, 167, 171, 295, 298, 302, 303, 307, 308, 309, 321, 335, 336, 337, 338, 352, 353, 355, 367, 375, 380, 448, 482, 509

Logique – sujet de (logic – subject of), 9, 33, 198, 325, 326, 332, 333, 336,

452, 455, 463, 467, 468, 471, 473, 481, 490, 492, 496, 497, 501, 502, 503, 504, 505, 508, 510, 511

Logique – comme méthode / épistémologie (logics as a method for sciences), 9, 20, 32, 34, 51, 189, 416, 473, 474

Logique générale (general logic), 17, 30, 338, 340 (n. 16), 354, 356, 359, 365, 366, 380, 382, 383, 456, 480, 482, 483, 487, 500, 502, 508

Logique – comme instrument (logic – as instrument), 10, 12, 14, 15, 18, 24, 38, 145, 283, 290, 291, 292, 293, 298, 301, 302, 321, 330, 353, 496, 510

Logique naturelle (natural logic), 10 (n. 10), 291 (n. 35), 475, 477, 489, 508

Logique spéciale (special logic), 31, 34, 35, 337, 370, 476, 508

Logique stoïcienne (stoic logic), 16, 28, 35, 81, 82, 83, 84, 88, 97, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 340, 352, 455

Matière (matter), 403, 415 (n. 169), 429, 430, 435, 442, 443, 444

Matière des propositions (matter of the propositions), 21, 22, 23, 203, 204, 205, 209, 211, 214, 215, 268, 269, 270, 271, 273,272, 274, 350, 350 (n. 47), 352, 378

Matière (logique) (logical matter), 22, 23, 155, 158, 202, 206, 207, 208, 212, 365, 375

Matière / forme logiques (logical matter / form), 9 (n. 6), 19, 30, 31, 32, 81, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 338, 341, 344, 348, 349, 351, 360, 367, 369, 371, 376, 377, 378, 379, 386 (n. 94), 388, 389, 391, 393, 394, 396, 398, 399, 409, 412, 413, 414, 415, 483

Matières des syllogismes (matters of the syllogisms), 24, 30, 107, 109, 341 (n. 18), 345, 350, 351, 355 (n. 58), 368, 380, 381, 382 (n. 86), 389, 390, 394, 395, 396, 397, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 412, 416, 453, 483

Maxima propositio, 22, 25, 170, 213, 214, 342, 355 (n. 58), 383 (n. 88)

Métaphysique (metaphysics), 20, 33, 191, 489

Opposé / opposition (opposed / opposition), 17, 21, 22, 23, 118, 122, 125, 201, 204, 211, 263, 265, 271, 275, 276, 278, 279, 280,

Organon, 12, 13, 14, 15, 20, 37, 42, 45, 60, 64 (n. 5), 85, 86,

Organon – ordre des traités (Organon – order of the treatises), 12, 14, 66, 86, 87, 90, 91, 100, 101, 105, 120, 147, 148, 181, 182, 259, 260,

Organon court (short Organon), 12, 12 (n. 17), 14 (n. 26), 15, 20, 63, 65, 81, 89, 90, 91, 113, 193, 194, 195, 211, 212, 377

Organon long (long Organon), 12, 15, 16, 17, 23, 29, 30, 63, 64, 65, 83, 85, 89, 90, 113, 189, 265, 298, 300, 335, 336 (n. 6), 337, 338, 340, 341, 343, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 362, 365, 370, 371, 381, 412, 447, 452, 453, 457

Organon mi-long (half-long Organon), 16, 63, 65, 85, 89, 104, 113, 352

Organon standard (standard organon), 15, 16, 17, 18, 21,

30, 194, 259, 298, 301, 335, 337, 343, 345, 360, 366, 384

Paralogisme (paralogism), 13, 14 (n. 24), 66 (n. 10), 69 (n. 24), 346, 386, 390, 400, 401, 409

Ars temptativa ; peïrastique (perastic), 74, 75, 81, 104, 110, 111, 337, 339, 356, 360, 365, 366, 382

Poétique (poetics), 17, 29, 30, 298, 299, 301, 305, 306, 337, 340, 352, 353, 354, 360, 369, 370, 371, 382, 383, 384, 412, 448, 449, 450, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 483, 484, 486, 487, 497, 500

Prédicables (predicables), 17, 18, 21, 32, 127, 144, 197, 198, 207, 209, 210, 211, 213, 244, 298 (n. 70), 374, 375, 376, 423

Preuve (proof), 265, 321, 324, 376, 378, 386, 391, 416, 451

Probabilis ; généralement admis /réputé / endoxal (readily admitted / believable), 53, 72, 73, 76, 77, 79, 111, 153, 352, 356 (n. 60), 378, 386, 387, 389

Quaesitum ; problème (problem), 22, 23, 24, 45, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 272, 273, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 341, 351, 383

Rhétorique (rhetoric), 16, 17, 28, 29, 30, 44, 55, 65, 67, 77, 79, 80, 83, 86, 87, 88, 89, 94, 96, 97, 103, 111, 113, 174, 298, 299, 301, 304, 305, 306, 328, 336 (n. 6), 337, 340, 351, 352, 353, 354, 360, 369, 370, 384, 412, 448, 449, 450, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 483, 486, 487, 496, 497, 500

Sophistique / éristique (sophistic eristic), 74, 76, 94, 96, 97, 108, 386 (n. 94), 388, 389 (n. 98), 399, 400, 408, 409, 415

Syllogisme (syllogism), 16, 22, 46, 60, 263, 267, 273, 281, 282, 283, 404, 406, 408, 471, 474

Syllogisme – définition (syllogism – definition of), 13, 56, 94, 95, 264, 391, 408

Syllogism – classification / division (syllogism – classification / division), 39, 64, 67, 80, 82, 86, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114, 147, 267, 299, 341, 344, 345, 346, 349, 352, 354, 375, 378, 380, 381, 392, 394, 396, 405, 412, 413, 448, 449, 450

Syllogisme catégorique / hypothétique (hypothetic / categoric syllogism), 81, 95, 99, 107, 185, 188, 280, 330

Syllogisme dialectique / topique (dialectical / topical syllogism), 16, 19, 31, 62, 72, 149, 167, 169, 338, 341, 342, 348, 349, 367, 368, 376, 377, 379, 380, 385, 388, 389, 393, 394, 395, 409, 410, 411, 413, 415

Syllogisme poétique (poetical syllogism), 64, 300,

Syllogisme rhétorique (rhetorical syllogism), 69, 76, 78, 340,

Syllogisme sophistique / éristique (sophistic eristique syllogism), 31, 338, 343, 346 (n. 39), 367, 368, 393, 395, 396, 413, 415

Syllogisme scientifique / démonstratif (scientific / démonstrative syllogism), 9 (n. 6), 53, 74, 271, 121, 122, 170, 189, 341, 343, 369, 376, 377, 393, 414

Syllogistique (syllogistic), 13 (n. 18), 14, 21, 29, 30, 51, 62, 76, 81, 93, 94, 123, 177, 189, 190, 194, 195, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 342, 367, 368, 379, 382, 385, 386, 396, 398, 408, 414, 415, 450, 467

Topique / lieux (topics), 12, 19, 24, 25, 26, 30, 31, 41, 47, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 88, 123, 142, 143, 150, 153, 161, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 174, 176, 190, 213, 217, 260, 282, 283, 299, 341, 347, 348, 349, 357, 360, 365, 366, 368, 386, 387, 389, 390, 393, 394, 395, 398, 408, 409, 410, 411, 412

Topiques axiomatiques (axiomatic topics), 19, 22, 31, 170, 410

Trivium / *trivium* en *quadrivium* (avec la poétique) / *(trivium* as *quadrivium*, with poetics*)* , 17, 28, 30, 146, 301, 337, 338, 340, 352, 353, 354, 359, 366, 370, 383, 412

Index des manuscrits

Bamberg,
Staatsbibliothek,
Phil. *1*, 178
Barcelona,
Arxiu de la Corona d'Aragó,
MS. Ripoll *109*, 10, 335, 448, 478, 493
Berlin,
Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz,
Phillipps *176*, 177
Bern,
Burgerbibliothek,
MS. *300*, 184
Bruges,
Stadbibliotheek,
MS. *424*, 228
Cambridge,
Peterhouse College,
MS. *205*, 406
Città del Vaticano,
Bibl. Apostolica Vaticana,
Vat. Lat. *776*, 465
Vat. Lat. *2186*, 228, 312–314, 328
Vat. Lat. *5988*, 434–437, 439
Vat. Lat. *6768*, 511
Darmstadt,
Universitäts- und Landesbibliothek,
Hassiaca *2281*, 182
Erfurt,
Bibliotheca Amploniana,
Q *295*, 307
Erlangen,
Universitätsbibliothek,
MS. *191*, 181
Firenze,
Biblioteca Medicea Laurenziana,
S. Marci *125*, 182
Biblioteca Nazionale,
MS. Conv. Soppr. B. *4. 1618*, 389
Graz,
Universitätsbibliothek,
MS. *482*, 312–314
Leyde,
Universiteitsbibliotheek,
BPL *1925*, 181
Voss. Lat. *70*, 179
London,
British Library,
MS. Add. *27559*, 218, 219, 221, 222
Lambeth Palace Library,
MS. *339*, 182
Napoli,
Biblioteca nazionale,
MS. *VIII.E.33*, 312–314
Orléans,
MS. *263*, 177, 178
MS. *266*, 182
MS. *267*, 183
Oxford,
Bodleian Library,
Digby *76*, 307
Merton College,
MS. *309*, 179
Padova,
Biblioteca Universitaria,
MS. *1589*, 434–437, 439
MS. *1688*, 182

Paris,
Bibl. interuniversitaire de la Sorbone,
MS. *120*, 465
R *XVI 136*, 311
Bibl. nationale de France,
lat. *1611*, 183
lat. *7730*, 178, 184
lat. *12957*, 179
lat. *13368*, 182
lat. *161619*, 406
Bibl. Sainte-Geneviève,
R. *43* Inv. *45* Rés., 311
Roma,
Biblioteca Angelica,
MS. *242*, 228
Biblioteca dei Padri Maristi
MS. *A. II. 1*, 177
St. Gallen,
Stiftsbibliothek,
MS. *817*, 182
Wien,
Österreichische Nationalbibliothek,
MS. *2269*, 182

Index des noms (avant 1800)

Abû al-Barakât al-Baghdâdî, 171, 217, 223, 341
Abbo Floriacensis, 185
Abū-Bišr Mattā Ibn-Yūnus, 240, 241
Abu'l Hasan Ali ibn Ridwan Al-Misri, 228
Aegidius Romanus, 29, 228, 229, 345, 370, 394, 405, 464, 465, 471, 501
Albertus Magnus, 5, 7–9, 11, 12, 17, 19, 26–35, 142, 225–257, 283, 287, 290, 293, 335–343, 345–349, 351–357, 360, 365–398, 400–406, 408–427, 432, 435–437, 440–442, 444, 445, 447, 448, 451–456, 461, 463–465, 467–511
Albinus, 80, 91–93, 96, 103
Alcuinus, 16, 63, 80, 81, 84, 91–99, 103, 104, 107, 173, 176–178, 182, 184, 189, 190
Alexandre d'Aphrodise, 10, 15, 16, 20, 21, 45, 63, 73, 80, 81, 86, 89, 94, 95, 105–114, 125, 191, 203, 208, 218, 220–223, 242, 250, 262, 269–271, 281, 282, 325, 338, 343–345, 370, 399, 413
Alfarabi, 7, 13, 15, 22–29, 194, 218–223, 225–243, 247, 248, 252–254, 256, 257, 259–269, 271–280, 282, 283, 285–311, 318, 322, 324, 328–331, 341, 351, 382, 396, 448–450, 456–459, 468, 469, 472, 479, 486, 493, 496, 497, 502, 504
Algazali, 7, 26, 27, 225, 226, 230, 231, 235, 236, 244, 249–252, 256, 311, 335, 337, 341, 351, 355, 379, 381–383, 403, 448–451, 453, 454, 456, 461–463, 468, 472, 486, 493, 497
Ammonius, 23, 41, 63, 65, 66, 89, 117, 123, 124, 135, 197, 211, 212, 259, 261–263, 269–271, 276, 278, 343, 350, 448
Andronicus Rhodius, 16, 37, 40, 45, 89–91, 113, 123, 125
Angelo d'Arezzo, 498, 511
Angelo da Fossombrone, 469
Anselmus Cantuariensis, 173, 184, 185, 190
Antisthène, 73
Apulée, 21, 22, 92, 175, 177, 181, 184, 185, 189, 195, 208
Archytas de Tarentum (Pseudo-Archytas), 125, 126
Ariston de Chios, 85
Aristote, 7–11, 13–21, 24, 25, 27, 29, 33, 37–51, 53–57, 59, 60, 62, 64–66, 68–83, 85–88, 90, 94, 95, 97–100, 102–107, 109–113, 115–117, 119, 121–136, 142–144, 146–153, 155, 159, 160, 162, 165, 167–171, 174–183, 186–188, 190, 191, 193–198, 200, 201, 205–208,

212, 217–223, 227, 228, 233–235, 239–242, 248, 249, 253, 255, 259–264, 266, 268, 270, 272–274, 276, 277, 279–283, 285, 287, 288, 292, 293, 298–302, 310, 316–318, 325, 335, 337–344, 346, 347, 349, 351, 363, 364, 368, 372, 377, 382, 384–386, 388, 389, 392, 393, 402, 405, 406, 410, 415, 416, 427, 428, 430–432, 436, 440–442, 444, 445, 448–451, 454–459, 461, 462, 464, 465, 469, 476–478, 481, 482, 484, 485, 489–494, 496, 497, 499, 500, 505, 506, 512
Arius Didymus, 91, 92
Arnoldus Luyde a Tungris, 507, 509
Arnulfus Provincialis, 306, 307, 365, 451
Athanasius II, 194
Augustinus Hipponensis, 177, 184, 189, 227, 287, 447, 455–459, 465, 496
Averroès, 143, 171, 217, 218, 223, 253, 260, 262, 303, 341, 350, 430–432, 441, 444, 445, 458, 464, 474, 501
Avicenne, 7, 9, 15, 26–28, 33, 34, 218, 225–227, 230–233, 235, 236, 243–256, 262, 288, 290–294, 296, 297, 306, 307, 311, 316–333, 350, 351, 355, 360, 366, 379, 382, 423, 427, 430–433, 435, 441–443, 445, 448, 449, 452, 453, 462, 463, 468, 469, 471–473, 475, 476, 478, 479, 486, 493, 497, 500, 501, 504, 508
Bartholomaeus de Brugis, 471, 503–505, 509
Berengarius Turonensis, 184
Bernardus Silvestris, 178
Berthold de Moosburg, 470
Blasius Pelacanus de Parma, 469
Boethius (Anicius Manlius Severinus), 15, 17–22, 25, 30–32, 40, 89, 90, 141–146, 148–171, 173–191, 193, 195, 199–201, 203, 204, 206, 209, 212–215, 217, 223, 234, 241, 250, 288, 291, 300, 301, 307, 320, 340–342, 344–349, 354, 356, 358, 367, 370, 380, 392, 393, 408, 410, 411, 439, 440, 474, 478, 497
Boethius Peripateticus, 11
Bonaventura de Balneoregio, 32, 428, 432, 433, 442, 445
Burgundio Pisanus, 487
Calcidius, 80
Caracalla, 99, 106
Cassiodorus (Flavius Magnus Aurelius), 174–176, 289
Chrysippe de Soles, 82, 83, 101, 102
Cicero (Marcus Tullius), 17–19, 81, 84, 88, 143, 149–155, 160–163, 165, 170, 171, 174, 176, 179, 181, 182, 185, 186, 189, 213, 299, 300, 304, 305, 307, 346, 347
Clemens IV, Pape, 456
Dante Alighieri, 470

David, 41
Dietrich de Freiberg, 429, 441, 470
Diogène Laërce, 16, 17, 37, 70, 81, 83–86, 88, 92, 94, 96, 97, 103, 327–329
Dominicus Gundissalinus, 17, 28, 30, 228, 243, 286–298, 300–311, 338, 340, 351–354, 365, 384, 412, 451, 452, 457
Eckhardus de Hocheim (Meister Eckhart), 470
Elias Hebraeus Cretensis, 16, 63–71, 78, 117, 123, 127, 298, 299, 343, 448
Eusebius Pamphili (Caesareus), 91, 92
Franciscus de Mayronis, 469
Franciscus de Prato, 498
François Rabelais, 510
Galien, 16, 63, 80–82, 84, 92, 94, 95, 99–107, 114
Gentilis de Cingulo, 336, 498, 511
Gerardus Cremonensis, 28, 228, 229, 240–242, 286, 287, 289, 293–295, 298, 300, 302–305, 308–310
Gerardus de Monte, 506, 507
Gerardus Harderwicensis, 507–509
Gerardus Odonis, 467, 468, 497, 498, 504, 511
Gerbertus Aureliacensis, 180
Giacomo Zabarella, 468, 504, 510
Gilbertus Porretanus (Pictavensis), 190
Goslenus Suessionensis, 187
Gratiadeo Esculaneo, 229
Gualterus Burlaeus, 468
Guido Falcodius, 456
Guilelmus Arnaldi, 493, 494
Guilelmus de Conchis, 187, 301
Guilielmus Camerarius, 286
Guillelmus de Moerbeka, 336, 343, 440, 441
Guillelmus de Ockham, 427, 428, 441, 468
Héraclite, 73
Henricus Aristippus, 402
Henricus de Gandavo, 248, 447
Hermannus Alemannus, 228, 253, 464
Hermippe de Smyrna, 85
Hesychius, 86
Heymericus de Campo, 470, 506, 507
Iacobus Veneticus Graecus, 344, 441
Iamblique, 123, 125, 175
Ibn al-Nadīm, 223
Ibrāhīm al-Kātib, 220–222
Iohannes Buridanus, 510
Iohannes Damascenus, 244, 453, 487
Iohannes de Novo Domo, 470, 505, 506
Iohannes Duns Scotus, 9, 335, 427, 428, 468, 489, 497
Iohannes Pagus, 226, 434–437, 439, 440, 445
Iohannes Sarisberiensis, 188
Iohannes Scotus Eriugena, 174, 178, 179, 190
Isaac Judaeus, 475
Isidorus Hispalensis, 175, 176, 288, 289
Iustinus Martyr (Flavius Iustinus), 92
Johannis Dee Londinensis, 307

Lambertus Autissiodorensis (de Latiniaco), 494
Lucianus Samosatensis, 105
Lucius Claudius Cassius Dio, 105
Lucius Septimius Geta, 106
Lucius Septimius Severus Pertinax, 106
Macrobius (Ambrosius Theodosius), 300
Marcus Aurelius, 105
Marius Victorinus, 174–176, 178, 181, 185, 186, 189, 305
Martianus Capella, 16, 65, 83–85, 175, 178, 340, 352, 353
Matthaeus de Eugubio, 498, 511
Maxime le Confesseur, 174, 178
Meno, 50, 53
Michael Scotus, 440, 441
Olympiodore, 16, 63, 65, 66, 117, 123, 127, 448
Paul de Perse, 21, 22, 193, 196–207, 209–212
Petrus Abaelardus, 142, 173, 181–183, 185–187, 190
Petrus Damianus, 184
Petrus de Alvernia, 468, 471, 501
Petrus Hispanus, 455, 461, 494, 501, 507
Petrus Ramus, 299, 300
Philopon, 16, 40, 63, 65, 66, 89, 117, 123, 126, 127, 230, 242, 344, 345, 350, 448, 502
Philostratus, 91, 105
Pierre de St.-Amour, 229
Platon, 18, 43, 50, 56, 60, 74, 75, 81, 89, 91–98, 100, 103, 107, 115, 130, 134–137, 200, 202, 263, 271, 272, 301, 322, 428, 431
Plotin, 80
Plutarque, 92
Porphyre, 8, 17, 18, 20, 27, 30, 32, 37, 42, 65, 84, 118, 119, 123, 126, 127, 131–133, 142–146, 149, 157–160, 174–176, 178, 181, 182, 184, 186, 191, 194, 198, 210, 211, 240, 245, 256, 291, 296, 298, 301, 320, 330, 347, 417, 421, 423, 433, 434, 437–439, 468, 469, 471, 473–477, 479, 480, 482, 483, 485–488, 496, 497, 501, 503–505, 507–509, 511
Proclus, 98, 134, 135, 137
Ptolemaeus, 90, 91
Radulphus Brito, 471, 503, 504, 511
Remigius Autissiodorensis, 178
René Descartes, 39
Richardus Rufus Cornubiensis, 469
Richerus Remensis, 180, 181
Robertus Grosseteste, 32, 428, 429, 453
Robertus Kilwardby, 9, 13, 32, 226, 336, 339, 345, 347, 370, 389, 393, 394, 399, 404–407, 409–411, 414, 434, 440, 451, 452, 494–496
Rogerus Bacon, 28, 29, 32, 228, 287, 339, 436, 437, 447, 448, 454, 456–465, 494–496, 498
Rutilius Taurus Aemilianus Palladius, 459
Sénèque, 300, 328
Severus Sebokht, 196

Sextus Empiricus, 42, 43, 93, 97
Simon de Faversham, 414, 471, 501–504, 511
Simplicius, 16, 17, 41, 63, 65, 66, 68, 89, 90, 115–126, 128–131, 135, 137, 138, 448
Socrate, 53, 60, 75, 233, 234, 244, 422, 429–431
Sopatros Rhetor, 82
Stephanus de Reate, 497, 498
Stobée, 91, 92
Théophraste, 37, 107
Themistius, 15, 19, 20, 25, 170, 171, 176, 217–223, 242, 341
Theodoricus Carnotensis, 288, 304, 305
Theodulfus Aurelianensis, 176, 177
Thomas de Aquino, 28–34, 335, 338, 341, 351, 355, 362, 365, 367–371, 410, 428–432, 440–442, 444, 445, 447, 454, 464, 468, 470, 472, 473, 479, 492, 493, 496, 499–501, 503, 505–507
Todros Todrosi, 25, 218–221, 223
Ulrich (Engelbert) de Strasbourg, 470
Vincentius Bellovacensis, 286
Virgile, 299, 300
Xénocrate, 43, 97
Zénon de Citium, 81, 82, 101

Index des noms (après 1800)

Abbagnano, N., 168
Abrahamov, B., 25
Adamo, L., 142
Adamson, P., 227
Aersten, J.A., 471
Affifi, A.E., 288
Afnan, S.M., 327, 329, 330
al-ʻAjam, R., 235, 236, 264, 277, 279, 283
Allard, A., 246
Alonso Alonso, M., 286, 287
Alverny, M.-T. d', 288, 307, 311, 312
Amerini, F., 498
Amîn, U., 285
Anawati, G.C., 245
Andrews, R., 497
Antonina, A., 350
Anzulewicz, H., 423
Aouad, M., 228, 299, 474
Armisen-Marchetti, M., 300
Arnzen, R., 171
Ashworth, E.J., 5, 10
Asztalos, M., 142
Aubenque, P., 72

Badawi, A., 220, 221, 223, 240, 249
Baffioni, C., 322
Balzano, G., 136
Barnes, J., 13, 65, 72, 74, 89, 90, 104, 119, 127, 142, 143, 196, 200, 262, 269, 270, 282, 283, 350
Bäumker, C., 288
Baur, L., 287, 288, 307, 353
Beckmann, J.P., 12
Beierwaltes, W., 190
Bekker, A.I., 77, 167
Benmakhlouf, A., 350
Berndt, R., 176
Berti, E., 13, 130, 168
Beuchot, M., 472, 492
Biard, J., 10, 11, 24, 56, 150, 171, 260, 341, 411, 413
Bidez, J., 142
Bignami-Odier, J., 228
Black, D.L., 10, 29, 193, 259, 285, 294, 296, 298, 299, 316, 317, 335, 336, 343, 350, 351, 448–452, 454, 456, 483, 493
Blank, D., 212
Blumenthal, H.J., 137
Bobzien, S., 262
Bodéüs, R., 59, 86–88, 90, 123
Boehner, Ph., 8
Bohn, E., 176
Bompaire, J., 105
Bonfiglioli, S., 13, 15, 17, 18, 115, 136, 347
Bordoy, A., 5, 8, 469
Borgnet, A., 7, 8, 227, 233, 235–237, 254, 342, 374, 376, 377, 384, 395, 396, 418–421, 427, 432, 436, 453, 455, 456, 475, 476, 478, 484, 486
Bornecque, H., 88
Boschung, P., 185
Boudon-Millot, V., 80, 99, 104, 105
Bouillon, D., 468
Boulnois, O., 5
Braakhuis, H.A.G., 10, 507
Brandis, Ch. A., 350
Brandt, S., 142, 346, 439
Bréhier, E., 327

Brewer, J.S., 457, 495
Bridges, J.H., 457, 459–461
Brock, S.P., 194
Brower, J., 190
Brown, S., 427, 441
Brumberg-Chaumont, J., 7, 8, 11, 12, 15, 17, 34, 57, 63, 141, 213, 225, 226, 283, 335, 397, 417, 469, 486, 489, 494
Bruni, G., 464
Brunschwig, J., 13, 16, 39, 45, 47, 51, 64, 68, 72, 77, 83, 94, 207, 208
Bruun, O., 11, 119, 121, 200
Bubacz, B.S., 143
Bullough, D., 176, 177
Burnett, Ch., 11, 178, 187, 194, 227, 229
Bury, R.G., 97
Busa, R., 499
Busse, A., 40, 63, 65–68, 89, 117, 119, 123, 127, 143, 197, 212, 259, 261, 298, 343, 350
Büttgen, Ph., 262
Buytaert, E.M., 487
Calma, D., 5
Cameron, M., 10, 186
Caroti, S., 469
Carrier, J., 10, 335, 437, 438, 448
Carteron, H., 70
Cary, E., 105
Centrone, B., 129
Cesalli, L., 10
Chadwick, H., 141
Chaniotis, A., 106
Chase, M., 5, 8, 27, 469
Chatelain, A., 404
Chávarri, E., 472
Cheneval, F., 469
Chenu, M.-D., 474
Chiaradonna, R., 11, 175
Chiron, P., 44, 77, 78
Clark, E.G., 137
Colligan, O.A., 453
Corbin, H., 303
Corbini, A., 11
Cordero, N.L., 72
Correia, M., 203
Corti, L., 11, 119, 121, 200
Courbaud, E., 88
Cousin, V., 98, 137
Crubellier, M., 15, 16, 37, 47, 56, 59, 341, 368, 411, 413
d'Onofrio, G., 141, 142, 146, 152, 171
Dahan, G., 10, 228, 301, 456, 464, 496
Dal Pra, M., 187
Dānish-Pajūh, M.T., 235, 236, 238, 273
Decharneux, B., 136
Decorte, J., 248
Dégremont, C., 47, 341
Del Punta, F., 414
Delorme, F.M., 436, 457
Denifle, H., 404
Di Donato, S., 298, 312
Diebler, S., 263, 350
Diehl, E., 134
Diels, H., 91
Dillon, J., 80, 92–98
Dod, B.G., 392
Dodds, E.R., 137
Dodge, B., 223
Donati, S., 8, 490
Dorion, L.-A., 14, 71, 75, 392, 400
Dufour, M., 68, 79, 298
Düring, I., 85, 90
Ebbesen, S., 10, 20, 127, 142, 171, 175, 187, 226, 335,

336, 344, 345, 350, 352, 355, 370, 383, 399, 404, 406–408, 411, 413, 414, 452, 453, 468, 470–472, 496, 501, 503, 511
al-Ehwany, A., 245
Elamrani-Jamal, E., 474
Elders, L., 129
Erismann, C., 178
Etzkorn, G.J., 428, 497
Evangeliou, C., 144
Fakhry, M., 238
Fazzo, S., 106
Feckes, C., 456
Federici-Vescovini, G., 469
Ferré, B., 65
Ferré, M., 65, 84, 85
Festugière, A.J., 130
Fidora, A., 287, 288, 304, 307, 353
Flannery, K., 262, 350, 413
Fortenbaugh, W.W., 150, 168
Franklin, A., 503
Fredborg, K.M., 304, 305, 462
Fried, J., 179
Friedman, R., 141
Furlani, G., 194
Furley, D.J., 77
Gabbay, D.M., 173, 184, 190
Gál, G., 427, 497
Gallonier, A., 143
Gaskin, R., 278–280
Gauthier, R.A., 365
Geach, P.T., 200
Geoffroy, M., 5, 8, 290, 469
Geyer, B., 337, 403, 420, 456, 486, 489
Gibson, M.T., 141, 142
Gigon, O., 129, 167
Girgenti, G., 144, 158
Goichon, A.-M., 293, 316–321, 330
González Palencia, A., 286
Göransson, T., 91–93, 96
Goulet, R., 64, 65, 85, 86, 90, 92, 99, 106, 194, 261
Gourinat, J.-B., 11–17, 35, 63, 70, 82, 84, 85, 200, 201, 298, 339, 340, 343, 352
Gracia, E., 143
Granjon, É., 136
Green, R., 428, 497
Green-Pedersen, N.J., 10, 20, 168, 171, 345, 357, 378, 385, 393, 399, 406, 411, 413, 414
Griffin, M., 89
Grignaschi, M., 26, 27, 225–234, 242–257, 260, 382, 450
Grondeux, A., 439
Gruber, J., 141
Guilfoy, K., 190
Gutas, D., 197
Guzzo, A., 142
Haas, F.A.J. de, 11
Hackett, J., 456–458, 460, 496
Hadot, I., 115–117
Hadot, P., 174
Halm, C., 305
Hamesse, J., 199, 425
Hannam, W., 190
Hardy, J., 68
Hasnaoui, C., 261
Hasnawi, A., 11–13, 15, 20, 22–25, 171, 217, 223, 259, 260, 279, 341, 411, 474
Hayduck, M., 89, 111
Hecquet-Devienne, M., 130
Heiberg, J.-L., 350
Heiss, R., 506
Hermann, C.F., 96
Hochschild, E., 190
Hoenen, M.J.F.M., 10, 470, 506

Hoffmann, H., 181
Hoffmann, Ph., 5, 11, 115, 116, 263
Holopainen, T., 184
Holtz, L., 5
Honnefelder, L., 469
Hossfeld, P., 402, 403, 424
Houwen, L.A.J.R., 177
Huby, J., 150
Huffman, C.A., 125
Hugonnard-Roche, H., 12–15, 20–22, 106, 193, 288, 290, 306
Husson, S., 196, 200
Ieordiakonou, K., 262
Ildefonse, F., 124, 197, 261, 262
Imbach, R., 469
Imbert, C., 330
Isaac, J., 179, 184
Izbicki, T., 414
Jacobi, K., 10, 171, 187
Jacquart, D., 199
Janet, P., 325
Janssens, J., 15, 26, 27, 225, 243, 246, 248, 287, 335, 382
Jodogne, P., 288
Johanson, C., 175, 195, 208
Jolivet, J., 143
Jouanna, J., 104, 105
Judy, A.G., 370, 399, 451, 494
Kalbfleisch, K., 63, 66, 89, 90, 100, 115, 126
Kaluza, Z., 470, 505
Kant, I., 39
Keiff, L., 47, 341
Kelley, F.E., 428
Kenny, A., 471
al-Khodeiri, M., 245, 249
Kiraz, G.A., 194
Kischlat, H., 226
Kneale, M., 130, 174
Kneale, W., 130, 174
Kneepkens, C.H., 10, 177
Knudsen, C., 471
Knuutila, S., 468, 498
Kretzmann, N., 471
Kübel, W., 337, 456, 476
Kühle, H., 456
Kutsch, W., 234, 260
Lacombe, G., 177
Lacy, Ph. de, 82, 100–103
Lafleur, Cl., 307, 335, 437, 438, 448, 451, 478, 493
Lagerlund, H., 243
Lallot, J., 124, 197, 261, 262
Lambertini, 498
Land, J.P.N., 197, 198, 202–206
Langhade, J., 228, 450
Lee, T.-S., 262
Leff, M.C., 171
Lehmann, P., 177
Lehmann, Y., 105
Lemay, R., 458
Lennox, J., 281
Leonardi, C., 178
Libera, A. de, 5, 119, 127, 132, 424, 429, 439, 440, 456, 470, 473, 494–496, 505, 507
Lindberg, D.C., 460
Lindsay, W.M., 289
Lloyd, A.C., 143, 263
Lohr, Ch., 235, 244, 249, 250, 252, 351, 383, 450, 451, 453, 454, 456, 462, 463
Londey, D., 175, 195, 208
Longway, J., 414
Lot, F.H.V., 501
Louis, P., 91, 95, 441
Ludescher, T., 299
Łukasiewicz, J., 281
MacDonald, A.A., 177

Mack, P., 299
Madkour, I., 292, 293, 312, 316–318, 325
Magee, J., 141, 152, 175
Magnano, F., 11, 15, 17–19, 141, 170, 171, 348
Mahdi, M., 265, 272
Mahoney, E.P., 469
Maierù, A., 471, 510
Maioli, B., 144
Mallet, D., 301
Maloney, T.S., 462, 463
Mandosio, J.-M., 12, 15, 17, 27, 28, 285, 311, 353, 478
Manekin, Ch.H., 219
Mann, W.-R., 198
Mansour, I., 285, 303, 324
Marcovich, M., 70
Marenbon, J., 5, 10, 11, 14, 15, 20, 141, 144, 173, 175–179, 182, 184–186, 190
Margoliouth, D., 218
Mariani Zini, F., 10, 24, 56, 150, 171, 260, 341, 411, 413
Marmo, C., 10, 15, 28, 29, 335, 336, 345, 352, 365, 370, 371, 382, 383, 447–452, 454, 458, 461, 462, 464, 465, 472, 478, 489, 496, 500, 511
Marmura, M.E., 285, 443
Marrow, S., 234, 260
Martijn, M., 11
Martin, C., 186, 190
Martin, I., 447
Massa, E., 457
Maurer, A., 431, 441
Mayer, G., 469
Mazzarella, P., 501
McInerny, R., 472
Mckeon, R.P., 149, 171
Meersseman, G.G., 470
Meiser, C., 90, 159, 234
Meyer, R., 373, 421–424, 426, 471
Michon, C., 429, 440
Migne, J.-P., 89, 90, 183, 349
Milanese, A., 171
Milanese, G., 150
Minio-Paluello, L., 20, 69, 142, 175, 177, 179, 182, 183, 185–188, 227, 239, 240, 346
Mirhady, D.C., 168
Mizuchi, M., 143
Möhle, H., 372, 375, 421, 422
Moraux, P., 69, 85, 86, 88, 89, 125, 129
Moreschini, C., 478
Morison, B., 121
Muckle, J.T., 475
Mugnier, R., 94
Murphy, J., 171
Mynors, R.A.B., 289
Najjar, F.M., 301
Narcy, M., 88
Nauta, L, 187
Nehamas, A., 77
Neubauer, A., 218
Newton, L., 336
Newton, L.A., 472
Nielsen, L., 462
Nietzsche, F.W., 294
Nikitas, D.Z., 142
Nobilio, F., 136
Noone, T., 497
O'Donnel, J.R., 242
Obertello, L., 141, 143, 161
Ophuijsen, J.M., 168
Otten, W., 190
Owen, G.E.L., 168

Panaccio, C., 468
Paparella, F., 188
Pasquali, G., 137
Pater, W.A. de, 168
Pellegrin, P., 13, 14, 37–39, 59, 274
Pelletier, Y., 343
Pelzer, E., 503
Perelman, C., 168
Pernot, L., 316
Peters, F.E., 242
Piché, D., 5, 8, 9, 15, 32, 33, 339, 417, 433, 437, 438, 469
Pietrobelli, A., 80
Pinborg, J., 168, 447, 462, 471, 503, 511
Pines, S., 12
Pini, G., 9, 335, 489
Pinzani, R., 142
Poirel, D., 5, 8, 356
Powicke, F.M., 501
Prantl, C., 243, 325
Préchac, F., 328
Pronay, A., 186
Rahman, S., 47
Ramelli, I., 178
Rapp, Ch., 77
Rashed, M., 11, 106, 263
Reinhardt, T., 149, 151
Renan, E., 218
Reynolds, L.D., 81
Ricklin, Th., 469, 470
Rijk, L.M. de, 142, 186, 187, 455, 468, 494, 497, 501, 502, 511
Riposati, B., 150, 151
Robert, A., 5, 8, 9, 15, 17, 33–35, 337, 338, 370, 371, 412, 467, 499, 511
Robin, L., 322
Roland-Gosselin, M.-D., 440, 441
Rosenberg, Sh., 219
Rosier-Catach, I., 5, 10, 11, 29, 184, 186, 228, 287, 439, 447, 456–461, 464, 496
Ross, W.D., 68, 70, 167, 168
Rossi, P., 429
Rossitto, C., 129
Rubinelli, S., 150
Rubino, E., 402
Rückert, H., 47, 341
Sabra, A.I., 471
Salman, D., 228, 229
Santos Noya, M., 7, 8, 230, 231, 293, 356, 357, 373, 417, 419, 420, 424–427, 440, 451, 469, 490
Sava, G., 142
Schepps, G., 142, 346
Schmidt, R.W., 499–501
Schneider, J.H.J., 28, 286–289, 295
Schoeler, G., 299
Schupp, F., 185, 229, 286, 287, 298
Séailles, G., 325
Sebti, M., 322, 323, 332
Segonds, A.-Ph., 119, 132, 439
Seminara, L., 168
Serene, E., 414
Sharples, R.W., 106, 171, 341
Shiel, J., 142, 143
Sinaceur, H., 72
Slings, S.R., 75
Slomkowski, P., 168
Smet, D. de, 25, 248
Smith, R., 56
Söder, J.R., 423
Solmsen, F., 142
Sorabji, R., 127, 142
Speca, A., 174
Speer, A., 471
Spruyt, J., 415
Stadler, H., 403

Steel, C., 8, 137, 227, 247, 490
Steele, R., 436, 457
Steinmetz, P., 150
Steinschneider, M., 218
Stevens, A., 130
Street, T., 11
Stroick, C., 403, 423
Stump, E., 20, 142, 154, 161, 171, 213–215, 347–349, 414
Sturlese, L., 470
Sullivan, M.W., 195
Tajaddod, R., 223
Taylor, R., 227
Thesleff, H., 125
Thielmann, J., 171
Thillet, P., 106
Thionville, E., 168
Thom, P., 11, 226, 345, 405
Thomsen Thörnqvist, Chr., 183, 195, 199–201, 203, 204, 209, 344, 396
Tieleman, T., 83, 102
Tiné, A., 468
Tisserand, A., 142
Torrell, J.-P., 432
Toulouse, S., 106
Tremblay, B, 336, 338
Tremblay, B., 8, 472, 475, 476, 483, 490
Treschow, M., 190
Tricot, J., 481
Trouillard, J., 137
Työrinoja, R., 468
Van de Vyver, A., 177, 178
Van Ophuijsen, M., 208
Van Riet, S., 232, 246, 288, 428, 442, 443
Vermeulen, U., 25
Viano, C.A., 168
Vittorini, M., 468
Vuillemin-Diem, G., 440, 452, 469
Wachsmuth, C., 91
Wagner, D., 161
Wallach, L., 171
Wallies, M., 45, 63, 66, 73, 86, 89, 95, 106–113, 208, 220, 221, 262, 343, 344, 350
Walz, C., 82
Walzer, R., 285
Wartelle, A., 68
Washell, R., 472, 487, 488
Watt, J., 194
Weijers, O., 5, 389
Weisheipl, J.A., 372, 373, 469, 478
Werner, D., 287, 288, 304, 307, 353
Westerink, L.G., 350
Wey, J.C., 428
Whitaker, C.W.A., 61, 266
Whittaker, J., 91–93, 95–98
Wilks, I., 190
Wippel, J.F., 431
Wood, R., 427, 428, 469, 497
Woods, J., 173, 184, 190
Wright, W.C., 106
Âl-Yāsīn, J., 228, 272
Yuste, F., 5
Zachhuber, J., 179
Zayed, S., 245
Zimmermann, A., 226, 336, 452, 469, 470
Zimmermann, F.W., 234, 264, 266, 267, 278, 279
Zonta, M., 15, 19, 20, 25, 27, 217, 218, 220

Table des matières

Remerciements 5

Julie Brumberg-Chaumont, The *Organon* in the *translatio studiorum* 7

Overview of the Articles 15

Michel Crubellier, L'unité de l'*Organon* 37

Jean-Baptiste Gourinat, La postérité de la classification aristotélicienne des sylogismes 63

Stefania Bonfiglioli, Le rôle méthodologique de la notion de contrariété 115

Fiorella Magnano, Boethius : the Division of Logic 141

John Marenbon, La logique en occident latin 173

Henri Hugonnard-Roche, Un *Organon* court en syriaque: Paul le Perse *versus* Boèce 193

Mauro Zonta, Three New Fragments of a *Paraphrase of Aristotle's Topics* 217

Jules Janssens, Albert le Grand et sa connaissance des écrits logiques 225

Ahmad Hasnawi, L'objet du *De interpretatione* d'Aristote selon al-Fārābī 259

Jean-Marc Mandosio, La place de la logique et de ses subdivisions dans l'*Énumérations des sciences d'al-Fârâbî et chez Dominicus Gundissalinus* 285

Jean-Marc Mandosio, Logique et langage : la critique d'al-Fârâbî par Ibn Sînâ 311

Julie Brumberg-Chaumont, Les divisions de la logique selon Albert le Grand 335

David Piché, La notion de *forma totius* 417

Costantino Marmo, Logique élargie et sémiotique 447

Aurélien Robert, Le débat sur le sujet de la logique 467

Bibliographie 513

Indices 553

Table des matières 577

Volumes parus:

SA1, O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (vers 1200-1500). I. Répertoire des noms commençant par A-B,* ISBN 2-503-50369-1, 1994 (2005[2]), 92p.

SA 2, O.Weijers, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie,* ISBN 2-503-50460-4, 1995 (2001[2]),176 p.

SA 3, O.Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des ara de Paris: textes et maîtres (vers 1200-1500). II. Répertoire des noms commençant par C-F,* ISBN 2-503 50556-2, 1996,100 p.

SA 4, L. Holtz et O.Weijers (éd.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles),* ISBN 2-503-50571-6, 1997 (2005[2]), 562 p.

SA 5, C. Lafleur et J. Carrier, *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du «Guide de l'etudiant» du ms. Ripoll* 109, ISBN 2-503-50680-1, 1997, 735 p.

SA 6, O.Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500). III. Répertoire des noms commençant par G,* ISBN 2-503-50801-4, 1999,136 p.

SA 7, J.M.M.H.Thijssen et H.A.G. Braakhuis (éds.), *The Commentary Tradition on Aristotle's 'De generatione et corruptione'. Ancient, Medieval and Early Modern,* ISBN 2-503-50896-0, 1999, 240 p.

SA 8, A. Grondeux, *Le 'Graecismus' d'Evrard de Béthune à travers ses gloses. Entre grammaire positive et grammaire spéculative du XIIIe au XVe siècle,* ISBN 2-503-51018-3, 2001, 568 p.

SA 9, O.Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca.1200-1500). IV. Répertoire des noms commençant par H et J (jusqu'à Johannes C),* ISBN 2-503-51175-9, 2001,170 p.

SA 10, O.Weijers, *La 'disputatio' dans les Facultés au moyen âge,* ISBN 2-503-51356-5, 2002, 384 p.

SA 11, O.Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500). V. Répertoire des noms commençant par J (suite: à partir de Johannes D.),* ISBN 2-503-51434-0, 2003, 198 p.

SA 12, J. Spruyt, *Logica Morelli. Edited from the manuscripts with an introduction, notes and indices,* ISBN 2-503-51724-2, 2004, 388 p.

SA 13, O.Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500). V. Répertoire des noms commencant par L-M-N-O,* ISBN 2-503-52038-3, 2005, 210 p.

SA 14, Guillaume Gross, *Chanter en polyphonie à Notre-Dame de Paris aux 12e et 13e siècles,* ISBN 978-2-503-52723-9, 2007, 349 p.

SA 15, O.Weijers (avec la collaboration de Monica Calma), *Le travail intellectuel à la Faculte des arts de Paris: textes et maîtres (ca.1200-1500). VII. Répertoire des noms commençant par P,* ISBN 978-2-503-52810-6, 2007, 250 p.

SA 16, Johannes Buridanus, *Lectura Erfordiensis in I-VI Metaphysicam together with the 15th -century Abbreviatio Caminensis. Introduction, Critical Edition and Indexes by* L.M. de Rijk, ISBN 978-2-503-52873-1, 2008, 267 p.

SA 17, Iacopo Costa, *Le* questiones *di Radulfo Brito sull' «Etica Nicomachea». Introduzione e testo critico,* 978-2-503-52916-5, 2008, 588 p.

SA 18, Elsa Marguin-Hamon, *La* Clavis Compendii *de Jean de Garlande. Edition critique, traduite et commentée,* ISBN 978-2-503-53003-1, 2008, CX-165 p.

SA 19, *Recherches sur Dietrich de Freiberg,* éditées par Joël Biard, Dragos Calma et Ruedi Imbach, ISBN 978-2-503-52882-3, 2009, 270p.

SA 20, Olga Weijers, *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales,* ISBN 978-2-503-53195-3, 2009, 308 p.

SA 21, *Priscien. Transmission et refondation de la grammaire, de l'antiquité aux modernes,* édité par M. Baratin, B. Colombat et L. Holtz, ISBN 978-2503-53074-1, 2009, 792 p.

SA 22, *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz,* édité par Joël Biard et Fosca Mariani Zini, 5, 2010, ISBN 978-2-503-52961, 518 p.

SA 23, Iacopo Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat.1469B),* ISBN 978-2-503-53489-3, 2010, 334 p.

SA 24, *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du moyen âge: autour du Glossaire du latin philosophique,* éd. O. Weijers, I. Costa, A. Oliva, 2010, ISBN 978-2-503-53559-3, 153 pp.

SA 25, O. Weijers et M. B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca.* 1200-1500). VIII. Répertoire des noms commençant par R, ISBN 978-2-503-53560-9, 2010, 260 p.

SA 26, *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e^-XII^e^ siècles. Textes, maîtres, débats,* sous la direction d'Irène Rosier-Catach, ISBN 978-2-503-53518-0, 2011, 810 p.

SA 27, *Glosa Victorina super partem Prisciani de constructione,* edited by Karin Margareta Fredborg, in collaboration with Anne Grondeux and Irène Rosier-Catach, 2001, ISBN 978-2-503-54097-9, XXX+97p.

SA 28, Olga Weijers, *Etudes sur la Faculté des arts dans les universites médiévales. Recueil d'articles,* 2011, ISBN 978-2-503-54191-4, 426p.

SA 29, *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance,* éd. Luca Bianchi, 2011, ISBN 978-2-503-54237-9, 442p.

SA 30, Hervaeus Natalis O.P., *De quattuor materiis sive Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo,* vol. I: *De formis,* éd. L.M. de Rijk, 2011, ISBN 978-2-503-54288-1,CVIII+355p.

SA 31, Dragos Calma, *Etudes sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits,* 2011, ISBN 978-2-503-54291-1, 387p.

SA 32, Joël Biard, *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à Edward Grant*, 2012, ISBN 978-2-503-54476-2, 437 p.

SA 33, O. Weijers et M. B. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris: textes et maîtres (ca. 1200-1500).* IX. Répertoire des noms commençant par S-Z, 2012, ISBN 978-2-503-54475-5, 207 p.

SA 34, 'Homo considera'. La pastorale lyrique de Philippe le Chancelier. Une étude des conduits monodiques, éd. A.-Z. Rillon-Marne, 2012, ISBN 978-2-503-54466-3, 370 p.

SA 35, Hervaeus Natalis O.P., *De quattuor materiis sive Determinationes contra magistrum Henricum de Gandavo,* Vol. II: De esse et essentia. De materia et forma*,* éd. L.M. de Rijk, 2013, ISBN 978-2-503-54807-4, CLXVI+191 p.

SA 36, Humbertus de Prulliaco, *Sententia Super Librum Metaphisice Aristotelis,* éd. M. Brinzei et N. Wicki, 2013, ISBN 978-2-503-54462-5, 700 p.

SA hors série, O.Weijers, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e^-XIV^e^ siècles),* ISBN 2-503-50531-7, 1996, 266 p.

SA hors série, E. Marguin, *L'Ars lectoria Ecclesie' de Jean de Garlande. Une grammaire versifiée du XII^e^ siècle et ses gloses,* ISBN 2-503-51355-7, 2004, 450 p.